
UC-NRLF
$B 297 278


Scholastic Philos
LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.
Received Nov 1886.
Accessions No. 32498 Shelf No.



SAINT
ANSELME
DE CANTORBÉRY

Paris. — Imp. de P. BOURDIER, CAPIOMONT fils et Ce, rue des Poitevins, 6.

SAINT
ANSELME
DE CANTORBÉRY

TABLEAU DE LA VIE MONASTIQUE
ET DE LA LUTTE DU POUVOIR SPIRITUEL AVEC LE POUVOIR TEMPOREL AU ONZIÈME SIÈCLE

PAR

CHARLES DE RÉMUSAT
DE L'ACADÉMIE FRANÇAISE

Deuxième édition revue



PARIS
LIBRAIRIE ACADÉMIQUE
DIDIER ET Cie, LIBRAIRES-ÉDITEURS
35, QUAI DES AUGUSTINS, 35

1868

SAINT ANSELME
DE CANTORBÉRY

LIVRE PREMIER

VIE DE SAINT ANSELME

CHAPITRE PREMIER

INTRODUCTION

Lorsque j'étudiais l'histoire et les ouvrages d'Abélard, l'homme et sa philosophie ne captivaient pas seuls mon attention. J'avais bien à cœur, avant tout, de retracer avec exactitude une forme et un âge de la scolastique; et j'aimais sans doute à suivre en imagination le drame de cette vie singulière, toute remplie d'un intérêt romanesque. Mais, en même temps, mes regards se portaient sur le fond de la scène, pour considérer dans son ensemble le spectacle du douzième siècle.

Où le chercher, ce spectacle, sinon dans les personnages éminents qui dominent et caractérisent cette époque? Comment la mieux connaître que par eux? L'esprit d'un siècle se dévoile, pour ainsi parler, dans les grands esprits que ce siècle a produits. De quelque sceau d'originalité que la nature les ait marqués, on pourrait dire que leurs contemporains respirent et se meuvent en eux;

les vies des hommes illustres sont, à tout prendre, le plus grand monument de l'histoire des nations.

Il y avait au moyen âge une société spirituelle, une puissance spirituelle, l'Église. C'est donc à l'Église d'abord qu'il fallait demander l'esprit du douzième siècle; c'est dans le sein de cette vaste hiérarchie d'intelligences que devaient principalement se rencontrer celles qui ont manifesté ou dirigé la pensée générale de leur temps. Aussi avais-je un moment conçu l'idée d'un ouvrage où il semblait possible de reproduire dans son esprit toute cette époque de notre histoire, sans en chercher les héros ailleurs que dans le cloître. C'eût été le simple recueil des quatre biographies de saint Bernard, de Pierre le Vénérable, de Suger et d'Abélard. Ces quatre personnages représentent l'Église, non dans l'unité à laquelle elle aspire, mais dans l'universalité qu'elle possédait au moyen âge. Deux sont supérieurs par le caractère et presque de grands hommes; un surtout, c'est saint Bernard. L'abbé de Clairvaux représente éminemment la domination morale de l'Église; il la montre intervenant presque en maîtresse dans les principales affaires de la société, dans les principaux événements de son histoire. C'est l'autorité de la religion tendant à gouverner les gouvernements, à les suppléer quelquefois. Suger, abbé de Saint-Denis, est un ambassadeur, un ministre, un régent; c'est l'homme d'Église devenu homme d'État; c'est le prêtre tout politique. Abélard, abbé de Saint-Gildas, c'est la science. L'abbé de Cluni, Pierre le Vénérable, semble personnifier, sous une forme auguste, la vie religieuse : il est l'idéal du moine. En lui vit comme une image de la religion, telle que l'entendent les nobles âmes qui aiment mieux voir en elle une foi

et une vertu, qu'une doctrine et une puissance. Ainsi, l'Église, la politique, la religion et la science, voilà ce qu'on pouvait peindre d'une manière attachante, à l'aide d'un livre tout biographique qui aurait pu être intitulé : *les Quatre Abbés*, si ce titre, un peu étrange aujourd'hui, eût répondu à la grandeur du sujet. C'est à peu près ainsi, et, je crois, avec moins de fondement, qu'en Angleterre, un ingénieux critique, réunissant quelques notices littéraires, s'est cru le droit d'en appeler le recueil : *The Spirit of the Age* [1].

Mais c'en est fait, les quatre portraits ne paraîtront pas dans le même cadre, et le public, à son grand profit, ne les aura pas de la même main. Ce que j'ai essayé pour Abélard, un écrivain distingué l'a fait récemment pour Suger [2]. Un éloquent orateur s'est dès longtemps chargé de saint Bernard. Quant à l'abbé de Cluni, il pourra bien être oublié; c'est le lot de la vertu modeste. En mourant au monde, n'a-t-il pas cru mourir à la postérité? A-t-il jamais pensé seulement que nous saurions son nom?

Je rappelle ces plans d'ouvrages abandonnés pour en venir à l'ouvrage que je publie. Il s'agit encore des temps voisins du douzième siècle, de ce siècle lui-même, et de la vie d'un homme d'Église éminent par la pensée. En remontant aux origines de la scolastique, il était impossible de ne pas rencontrer saint Anselme parmi les plus illustres devanciers d'Abélard, qui, cependant, lui a peu emprunté. Tous ceux qui s'occupent de philosophie

1. *The Spirit of the Age or Contemporary portraits*, by William Hazlitt, Paris, 1825.

2. *Études sur les fondateurs de l'unité nationale*, par M. de Carné, t. I.

savent quelle haute place saint Anselme remplit dans l'histoire de la théologie, de la doctrine chrétienne, disons mieux, de l'esprit humain. Ceux qui ont parcouru les annales du moyen âge n'ignorent pas quel rôle a joué, dans les mémorables luttes des deux puissances, ce doux et pieux prédécesseur de Thomas Becket. Dans le domaine des idées, dans celui des événements, c'est un personnage essentiellement historique qu'on ne peut étudier sans apprendre à connaître beaucoup plus que sa vie individuelle. Il faut la raconter pour juger sa cause, et analyser ses ouvrages pour juger ses doctrines. Le sujet est attachant et difficile, puisqu'il touche aux questions qui intéressent le plus l'Église, considérée comme une école et comme un pouvoir, dans sa philosophie et dans son gouvernement.

Les jours de la justice sont venus pour l'Eglise. Les esprits ne sont plus enchaînés ni soulevés; le respect n'est plus servile, ni l'indépendance agressive. Le respect et l'indépendance peuvent se réunir dans une impartialité qu'elle ne devrait pas redouter. Adorée comme une institution divine, ou flattée comme une institution puissante, elle a quelquefois eu des historiographes plutôt que des historiens, et ses apologistes officiels ont rarement imité, souvent désavoué les Tillemont, les Mabillon, les Fleury. En n'osant se juger elle-même, en ne permettant pas qu'on la jugeât, elle s'exposait à n'être jugée que par ses ennemis. Aussi, depuis la Réforme, la raison a-t-elle souvent pris envers elle le ton de l'hostilité : c'est l'esprit d'opposition qui a suppléé la raison même. Luther et Voltaire composent des manifestes; ils traitent les événements comme les faits d'une cause; ils plaident et ne racontent pas. Mais la passion qui les

anime, nécessaire peut-être à toute révolution nécessaire elle-même, ne saurait prononcer le jugement définitif de l'humanité. Elle sert, je le veux, la liberté; mais la liberté n'est pas encore la vérité, quoique, à la longue, elle puisse y conduire. Désormais libres, à ce qu'il semble, il devrait nous en peu coûter d'être vrais.

L'Église a été attaquée dans sa divinité par la philosophie moderne, dans sa conduite temporelle par la moderne politique. Ce qu'il y a de divin en elle, ce n'est pas elle-même, mais la foi dont elle est dépositaire, mais le dogme qu'elle enseigne, et, si l'on veut aussi, l'autorité morale qui lui a été donnée comme à l'interprète du dogme et à la gardienne de la foi. Sur tous ces points, elle se tient pour une magistrature spirituelle, instituée de Dieu et inspirée de son esprit; elle a raison, ou bien la religion catholique aurait tort avec elle; et c'est là une question dont notre examen ne veut pas même approcher. Mais il n'en est pas ainsi de ce qu'il y a d'humain dans l'Église. La révélation mise à part, l'Église est une institution et un pouvoir. Comme institution, elle est toute justiciable de la raison. Son organisation, ses droits, ses règles, ses garanties, tout cela est dès longtemps livré à la controverse. Comme pouvoir, elle a tenu une conduite, elle a une histoire; elle est donc responsable au jugement des hommes qui ne lui doivent que la vérité, car la vérité seule est inviolable. Notre siècle n'est pas plus obligé de dissimuler la satire par l'ironie, ou de porter l'hypocrisie dans l'hostilité, que l'Église de tolérer l'imposture dans la défense. Une de ces fautes, à coup sûr, ramènerait l'autre; et ceux aujourd'hui qui, pour servir la religion, recourraient à la superstition dans l'histoire, ne réussiraient qu'à raviver les vieilles

inimitiés et à rendre le crédit et l'à-propos aux déclamations offensives du seizième ou du dix-huitième siècle.

Nous nous flattons peut-être ; mais, en abordant un sujet qui touche tant à l'histoire qu'à la doctrine ecclésiastique, nous croyons n'être animé que de sentiments bienveillants et sincères. D'ailleurs, la bienveillance est naturelle, et la sincérité n'est pas menaçante, quand il s'agit de juger la vie et l'esprit de saint Anselme.

On doit espérer beaucoup de l'historien promis à saint Bernard. Sans oser prétendre que M. de Montalembert le juge comme nous l'aurions jugé, il nous semble que ce brillant esprit est fait pour s'élever au-dessus de cette littérature affectée et dévotieuse qui rapetisse la religion à sa mesure, et donne à l'orthodoxie même les formes suspectes du paradoxe. Il ne fera pas une légende de la vie d'un grand homme. C'est le moment de dire qu'il a, comme fragment d'essai, détaché de son introduction au siècle de saint Bernard un récit de la vie de saint Anselme[1], et que cette petite composition, écrite avec beaucoup de simplicité, d'élégance et d'intérêt, nous aurait déterminé facilement à laisser dans l'oubli nos commencements de recherches, de narration et d'analyse, si, en philosophie et en histoire, nous pouvions jamais tomber entièrement d'accord avec l'habile écrivain, et si nous ne pensions, après qu'il a parlé dignement de l'évêque, avoir encore quelque chose à dire du métaphysicien.

La vie de saint Bernard est sans nul doute un plus important sujet; mais s'il fallait opter entre les deux

1. *Saint Anselme*, fragment de l'introduction à l'histoire de saint Bernard, par le comte de Montalembert, Paris, 1844.

héros, notre choix serait longtemps incertain. Comme homme d'action, saint Bernard est bien supérieur ; c'est aussi un écrivain et un orateur plus éloquent. Mais pour la qualité de l'esprit, comme pour le caractère moral, saint Anselme ne craint pas la rivalité du fondateur de Clairvaux; et, nous ne le cachons pas, toutes nos sympathies sont pour le moins célèbre. Saint Anselme est peut-être le plus grand philosophe du moyen âge, entre le sixième et le treizième siècle. Dans un temps où les plus fermes esprits se rangent humblement sous le joug commun, où, imitateurs par devoir, ils ne se diversifient souvent que par le choix des autorités, il sait être lui-même. Avec la foi de tous, il a des idées qui ne sont à personne. Son christianisme irréprochable est cependant individuel, et son génie montre une indépendance qui profite tout ensemble à sa gloire et à la religion. Ses vertus aimables et douces n'ôtent rien à l'austérité de sa vie, non plus qu'à l'énergie de ses convictions. Sa fidélité obstinée à ses principes ne prend pas les caractères d'une turbulente passion; il résiste au pouvoir qu'il croit oppressif, repousse des transactions qu'il juge criminelles, mais ne semble jamais se complaire dans la lutte. Il la subit comme une épreuve, et ne la cherche pas comme un honneur. Ses dignités lui pèsent toujours ainsi qu'un triste fardeau. A la cour des rois comme auprès du trône pontifical, il paraît toujours regretter sa cellule, envier à son passé l'obscurité et le travail, et garder au milieu des grandeurs du monde cet amour de la retraite qui sied au philosophe et au religieux. Celui qu'Abélard appelle un *docteur magnifique* était un bon moine.

A ces titres divers, on peut prendre hardiment saint

Anselme comme un des meilleurs représentants de l'esprit du clergé à une de ses meilleures époques. Nous trouvons en lui deux hommes, un philosophe et un évêque ; un moine est devenu ce philosophe et cet évêque, qui, en fin de compte, ont fait un saint. On ne peut donc lui contester l'honneur de complétement personnifier l'Église du moyen âge, et il est digne de rehausser ce qu'il représente.

Le moyen âge, en effet, et particulièrement le douzième siècle, dont Anselme a vu poindre l'aurore, fut une époque que l'on décrit ordinairement comme toute catholique. Nous l'accorderons ; et, cependant, nous saurions trouver, sous l'unité prétendue de ces temps-là, bien des éléments de diversité. Une lutte intestine agitait ces âges de foi uniforme ; la guerre civile régnait en permanence au sein de la société chrétienne. On parlait aussi alors de quelque chose qui ressemblait fort à l'anarchie des intelligences, et les apôtres contemporains de Bérenger et de Roscelin, de Pierre de Bruis et d'Arnauld de Brescia, croyaient souvent toucher aux temps maudits de l'Église. Jamais l'Antechrist n'a été jugé si proche qu'en ces jours où la théocratie parut sur le point d'être accomplie. Deux papes ne divisaient-ils pas la chrétienté, au moment même où Grégoire VII ambitionnait d'y introduire sa monarchie universelle ?

Mais écartons ce point de vue, et, dans le sein même de l'unité orthodoxe, distinguons d'abord ce qu'on appelait alors par excellence la *religion*, c'est-à-dire l'esprit des *religieux* ou le principe monacal. Jamais il ne fut plus influent ni plus actif. A côté de cette puissance aux apparences modestes, vouée par état à l'obscurité, à la pauvreté, et sans cesse ramenée forcément sur la scène

du monde pour exercer une intervention passagère et d'autant plus décisive, il y avait un autre pouvoir plus mondain et non moins sacré ; c'est celui des dignitaires séculiers de l'Église, c'est l'autorité spirituelle constituée, c'est l'épiscopat, en un mot, que la puissance politique traitait plus en rival qu'en auxiliaire; l'épiscopat qui, par sa prérogative, ses pompes, ses possessions, agissait à la manière d'une institution toute sociale, et se tenait debout en face de la royauté, à peu près comme un pouvoir civil devant un pouvoir militaire. Puis, en présence de ces deux esprits éminemment ecclésiastiques, se déployait avec énergie, et quelquefois avec liberté, un autre esprit, différent de nature, réservé à de tout autres destinées; rival aussi, mais souvent allié de l'Église, allié tantôt suspect et tantôt favori : c'est l'esprit de science et de réflexion, c'est l'esprit des livres et des écoles; c'est, sous les formes du temps, la philosophie, qui jamais, peut-être, n'a plus grandement réussi à ravir l'enthousiasme de ses disciples, et, par instants, l'admiration de la multitude. La barbarie du moyen âge adorait le génie, presque comme un don surnaturel ; la science était toujours pour elle sur le point d'être un prodige, et l'Église catholique ne regardait pas alors avec une défiance constante et systématique les développements de la pensée. Des soupçons pouvaient lui venir de temps à autre, elle pouvait s'alarmer dans sa prudence; mais elle surmontait ses craintes par intervalles, et elle couvait dans son sein, elle échauffait au foyer de son enseignement ce même esprit malin qu'elle devait un jour nommer *légion*, et qui, dès lors, commençait d'allumer, sur des routes diverses, les flambeaux sinistres de l'examen, de la réflexion, de la révolte, de la liberté.

Ces trois esprits, si diversement puissants, rencontraient cependant autour d'eux, au-dessus d'eux, et dans leur propre sein, l'influence générale de la foi, la croyance au divin, la pure idée du surnaturel, ce qu'en s'expliquant bien on pourrait appeler l'esprit mystique. C'était lui qui, tout à la fois commun aux clercs et aux laïques, aux rois, aux peuples, aux écoles, consacrait par avance ce que les peuples avaient révéré, ce que les rois avaient respecté, ce que les lettrés avaient admiré ; c'était lui qui ouvrait le ciel presque indistinctement à tout ce que l'Église produisait de remarquable, aux héros de la pensée, aux habiles de la politique, aux pieux praticiens de la charité, même aux fervents thaumaturges sans science et sans génie. La canonisation était la sanction de la voix publique : elle sanctifiait tout ce qui semblait merveilleux. La société chrétienne la décernait comme un triomphe, et pour ainsi parler, comme une récompense nationale dans la république spirituelle.

C'est tout cela que nous trouvons réuni dans Anselme : moine, prieur, abbé du Bec, archevêque de Canterbury, primat d'Angleterre, un des saints du calendrier, un des maîtres de Descartes.



CHAPITRE II

SOURCES DE CETTE HISTOIRE ET TABLEAU GÉNÉRAL DU TEMPS OU ELLE COMMENCE.

XIe siècle.

La vie de saint Anselme a été écrite par ses contemporains ; elle nous est connue presque tout entière avec beaucoup de détail. Un moine de Canterbury, qui ne l'avait guère quitté pendant seize ans, et qui l'avait vu mourir, Eadmer le chantre, a consacré à sa mémoire deux ouvrages : l'un est une biographie religieuse ; l'autre est une histoire politique. Le premier, *Vita sancti Anselmi*, ressemble quelquefois à une légende, quoique la vie morale et vraiment religieuse y tienne la plus grande place et soit racontée d'une manière attachante. Le second, *Historia Novorum*, est, sous ce titre d'*Histoire des Nouveautés*, un fragment intéressant des annales de l'Angleterre [1]. C'est, à proprement parler, le tableau de la querelle entre le pouvoir politique et le pouvoir spirituel, chose inouïe et *nouvelle* pour ce pays, dit l'auteur,

1. *Eadmeri Cantuariensis monachi ordinis S. Benedicti libri duo de Vita S. Anselmi*, p. 1 de l'appendix des OEuvres de S. Anselme. — *Eadmeri Cant. mon. Historia novorum sex libris distincta*, ibid., p. 27. — Ces deux ouvrages sont insérés, avec des annotations, dans *Acta Sanctorum*, aprilis, t. II, p. 865.

depuis l'avénement des rois normands en 1066 jusqu'en 1122. Eadmer (d'autres disent Edmer ou Édiner), né dans le Kent, religieux de l'ordre de Saint-Benoît dans le couvent du Saint-Sauveur à Canterbury de la congrégation de Cluni, avait été chantre dans cette maison, ce qui était alors un titre monastique assez important. Attaché à la personne d'Anselme, admis dans sa confidence, il entreprit d'écrire ses actions, ses conversations, ses souvenirs, et quelquefois sous sa dictée. Il lui soumit ce qu'il écrivait, le corrigea soigneusement, et son témoignage, encore que suspect d'une affection bien légitime, est empreint d'une modération et d'une probité qui inspirent confiance. Le récit d'Eadmer sera la base de notre récit, et nous ne le citerons pas toutes les fois que nous ne ferons que le traduire.

Avec ces deux ouvrages et quelques traditions, Jean de Salisbury, né un peu avant la mort d'Anselme, a composé une narration abrégée qui se lit agréablement comme tout ce qu'il a écrit[1]. Mais des ouvrages plus importants, dus à des auteurs d'une grande autorité, contiennent sur les événements auxquels Anselme a participé les données fondamentales de l'histoire; ce sont Guillaume de Malmesbury, Orderic Vital, Guillaume de Jumiéges et Matthieu Paris.

Guillaume Somerset, moine de l'abbaye de Malmesbury, dans le Wiltshire, désigné quelquefois comme le premier des historiens anglais, terminait en 1125 ses

1. *Vita S. Anselmi, arch. Cant.*, authore Johanne Sarisburiensi, episc. Carnotensi, part. II, p. 153 de l'*Anglia sacra*, Londres, 1691. — Ajoutez une autre *Vita S. Anselmi*, tirée d'un manuscrit de la bibliothèque de Saint-Victor et imprimée sans pagination en tête des Œuvres.

principaux ouvrages, *De Gestis Regum* et *De Gestis Pontificum*. Son histoire moderne, *Historiæ novellæ*, est plus récente d'environ quinze ans[1]. Il était né avant le commencement et mourut vers le milieu du douzième siècle.

Orderic Vital, moine de Saint-Évroult, en Normandie, Anglais de naissance, mais d'une famille française, né en 1075, et qui vécut jusqu'en 1143, a composé treize livres d'une *Histoire ecclésiastique*, qui est, à vrai dire, une histoire universelle, mais où la grande part est faite à l'Angleterre et à la Normandie[2].

Guillaume Calcul, moine de l'abbaye de Jumièges, est l'auteur d'une *Histoire des Normands*, dédiée à Guillaume le Conquérant, et le huitième livre, qui n'est pas de lui, mais qui est du temps, conduit le récit des événements jusqu'à la vingt-huitième année après la mort de saint Anselme[3].

Enfin Matthieu Paris, moine de Saint-Alban, et postérieur d'un siècle, a donné son nom à un ouvrage dont il n'est que le continuateur. C'est une grande chronique, ou *Historia major Angliæ*, qui va de 1066 à 1259[4]. Il écrit

1. Voir ces trois ouvrages dans le recueil des *Rerum Anglicarum scriptores* de Savile, Francfort, 1601, p. 5-294 ; et la traduction des deux premiers : *William of Malmesbury's Chronicle*, by J.-A. Giles, Londres, 1847.

2. *Orderici Vitalis Historiæ ecclesiasticæ libri XIII*, édition de M. Auguste Le Prevost, Paris, 1828-1845 ; et la traduction publiée sous le titre d'*Histoire de Normandie* dans les tomes XXV à XXVIII de la *Collection des mémoires relatifs à l'histoire de France*, donnée par M. Guizot.

3. Wilhelmi Gemiticensis de ducum Normannorum gestis dans *Anglica, Normannica... a veteribus scripta*, Francfort, 1603, p. 604 ; ou Wilelmi Calculi Gemmeticensis monachi *Historiæ Normannorum libri VIII* dans le recueil *Historiæ Normannorum scriptores antiqui*, de Duchesne, Paris, 1619, p. 215.

4. *Matthæi Paris mon. Alban., Angli, Historia major*, Londres, 1640.

avec la partialité du patriotisme; mais son ouvrage est un des fondements nécessaires de l'histoire d'Angleterre.

Sans parler d'autres chroniqueurs qu'il a fallu consulter, sans compter les vies d'abbés et de moines, les journaux ou éphémérides des couvents, les martyrologes, les obituaires, textes arides et précieux extraits des archives monastiques[1], voilà donc quatre historiens en renom dont le plus récent est de la fin du treizième siècle. Mais à ces autorités, la plupart contemporaines ou peu s'en faut, nous devons joindre et les ouvrages de saint Anselme que nous possédons en grand nombre, et surtout sa correspondance qui se compose d'environ quatre cent cinquante lettres de différentes époques[2]. On voit donc qu'il est aisé de refaire sa vie, et de la refaire avec plus d'étendue et plus d'exactitude peut-être que celle d'autres personnages qui ont joué un plus grand rôle et laissé bien plus de traces dans la mémoire des hommes[3]. Il est vrai qu'on pourrait se passer de con-

— *Grande Chronique de Matthieu Paris*, trad. par M. Huillard-Breholles, Paris, 1840.

1. Voyez les trois recueils précités, et en particulier Roger de Hoveden et Henri de Huntingdon dans celui de Savile; voyez aussi, dans un quatrième, qui a pour titre *Historiæ Anglicæ scriptores* X (Londres, 1652), les chroniques de Siméon, de Radulfe, de Henri Knighton, etc., et dans le recueil de D. Bouquet, les tomes XI, XII, et XIII *passim*.

2. *S. Anselmi ex Beccensi abbate Cantuariensis archiepiscopi Opera*, ed. a D. Gabriele Gerberon, in-fol., Paris, 1675. Cette édition est meilleure que celles de Cologne, par Picard, 1612, de Lyon, par Raynaud, 1630, et que la réimpression de Paris, 1721.

3. On peut joindre à ces monuments l'article *S. Anselme*, du tome IX de l'*Histoire littéraire de la France*, le fragment de M. de Montalembert, deux ouvrages allemands sous ce titre : *Anselm von Canterbury* l'un par G.-F. Franck, Tübingen, 1842, l'autre par F.-R. Hasse, t. I, Leipzig, 1843, *The life of S. Anselm*, trad. de l'all. de Mœhler, par H. Rymer, Londres, 1842, et deux articles du *British Critic*, nos 65 et 67. — Lire un bon article de M. Scratchley dans *The biographical Dic-*

naître toutes ses actions aussi complétement qu'il est facile d'y parvenir; et quoique nous n'ayons pas fait usage de tous les monuments laissés par le temps à notre disposition, on trouvera sans doute notre récit plus longuement développé qu'il n'importait à l'histoire. Mais peut-être ne paraîtra-t-il pas sans une sorte d'attrait, si l'on veut bien se représenter l'âge de la société féodale où saint Anselme a vécu, et pénétrer avec nous dans l'ombre de ces monastères où se sont réfugiés pendant plusieurs siècles les esprits les plus rares et les plus purs caractères. Les récits d'un vieux passé, quand ils ne se réduisent pas à une sèche chronique, prennent un intérêt indépendant de l'importance des événements qu'ils retracent. Comme le moindre vase, comme le plus humble ustensile couvert de la rouille du temps devient dans nos musées l'objet précieux d'une curiosité attentive, des faits bien simples, retrouvés à la distance des siècles avec leur caractère réel et naïf, acquièrent un prix singulier, et même un certain charme pour celui qui étudie l'histoire avec un peu d'imagination, et qui pratique dans ses lectures la maxime morale de *ne tenir pour indifférent rien de ce qui est humain*. Mais il faut que l'esprit s'y prête de lui-même, et que, libre de préoccupations plus sérieuses, il ait du temps pour s'amuser complaisamment du spectacle de ce qui n'est plus.

tionary, vol. II, part. II, Londres, 1843, et une courte mais exacte histoire dans *Biographia Britannica literaria, Anglonorman period*, by Th. Wright, Londres, 1846, p. 49-65. Depuis la première édition de cet ouvrage, M. Croset-Mouchet, professeur de théologie à Pignerol, a publié un livre écrit avec beaucoup de soin, qui m'a instruit et corrigé sur quelques points. J'en ai profité, ainsi que de l'excellente biographie de M. Charma : *S. Anselme d'Aoste*, Paris et Tournai, 1859; — *S. Anselme*, Notice biographique, philosophique et littéraire, Paris, 1853.

Si le lecteur tient à ne pas s'ennuyer du récit qu'il a dans les mains, il voudra bien se figurer en idée cette terre, qui devait être l'Italie, la France et l'Angleterre de nos jours, couverte de grandes forêts, de vastes landes et de rares cultures, qui laissent passage à quelques routes longues et étroites, restes précieux de la domination des Romains. Cette terre est habitée par des guerriers et par des paysans, les uns juges, propriétaires et maîtres, les autres artisans ou colons s'ils ne sont pas soldats, et partout à peu près esclaves. A peine si dans quelques villes le travail et le commerce ont à demi affranchi, en les enrichissant, un bien petit nombre de ceux qui étaient destinés à servir. La guerre continuelle, la guerre générale ou partielle, publique ou privée, ravage ou menace à tous les degrés cette société en alarme. Seule en dehors de la guerre, plus rarement atteinte par ses périls, n'y contribuant que par des sacrifices, une classe d'hommes est exempte de travailler et de combattre ; elle entre d'une certaine manière en partage de la justice et de la propriété. Seule elle a le privilége d'apprendre et de savoir, et, consacrée par état à la méditation des choses de l'esprit, elle en tire une autorité morale qui s'impose aux guerriers et aux vilains, aux maîtres et aux serfs. Seule elle est tenue de connaître la vérité, la justice, la pitié, de commander par elles, de souffrir pour elles. De cette mission sans égale résultent souvent des vertus admirables, quelquefois des vices impunis, presque toujours un peu d'orgueil et de ruse. Tel est le clergé, le seul corps qui pût résister alors à la force autrement que par la force. Dans son sein et comme son arrière-garde se place le corps monastique : lié par des vœux plus étroits, par des devoirs plus austères, par des

fonctions moins actives, son autorité est moins étendue, moins continue, mais accidentellement plus efficace. Il a plus de temps pour la charité, et surtout pour la science. Il peut s'élever à des lumières et à des vertus plus pures; mais il peut s'engourdir dans la contemplation comme s'oublier dans une torpeur oisive ou même dans un obscur désordre. Toutefois, c'est dans ses rangs surtout que se rencontrent les individus d'élite qui surpassent leur temps par la délicatesse de l'âme : là, surtout, sont les penseurs et les saints véritables. Au milieu d'une société ainsi faite, il est aisé de se représenter un monastère de formation récente, déjà mis en possession, par des donations pieuses, de champs et de bâtiments qui suffisent à son existence. La contrée est riche, habitée par des nobles puissants et sans cesse dévastée par des guerres seigneuriales ou royales. Dans le fond de la maison conventuelle, qui n'éclate encore par aucune magnificence, dont la chapelle même a peu de valeur monumentale (car les beautés naissantes de l'architecture sacrée n'ont guère encore gagné les monastères), quelle doit être la vie d'un homme pieux, doux, compatissant, aimant les livres, l'étude, la méditation; unissant quelque crédulité mystique à la foi réfléchie d'une haute raison, parlant avec onction, avec esprit, et prenant, par l'autorité de sa personne, une influence persuasive sur tout ce qui vient près de lui implorer la charité ou chercher la vérité? Si l'on ne trouve pas la peinture d'une telle vie indigne d'attention et de curiosité; si l'on ne dédaigne pas jusqu'aux traits naïfs dont les narrateurs contemporains l'ont semée dans leur crédule respect, on peut poursuivre et lire ce récit.

CHAPITRE III

NAISSANCE D'ANSELME.—SA JEUNESSE.—IL DEVIENT MOINE AU COUVENT DU BEC.

1033-1060.

Le royaume de Bourgogne, situé entre le Rhône et le Rhin, de Bâle à Marseille, était, au onzième siècle, limitrophe du royaume d'Italie, qui se prolongeait depuis la barrière des Alpes jusqu'au territoire napolitain. Vers 1030, toutes ces contrées reconnaissaient la souveraineté de l'empereur Conrad II, dit le Salique, qui nomma, pour son lieutenant ou vicaire impérial, Humbert aux blanches mains, comte de Maurienne. Celui-ci, issu des marquis d'Ivrée, qui portèrent pendant deux ou trois générations le titre de rois d'Italie, est regardé comme le fondateur de cette maison de Savoie[1] qui aurait, après huit cents ans passés, retrouvé son titre. C'est Eudes ou Odon, son fils, qui, par un mariage avec Adélaïde, fille du marquis de Suze, comte de Turin, réunit cette pre-

1. Les origines de la maison de Savoie et de son royaume ont été longtemps obscures, même après qu'on avait lu son *Histoire générale* par Samuel Guichenon (2 vol. in-fol., Lyon, 1660). Je suis ici les indications généalogiques, qui résultent de recherches récentes soigneusement résumées dans l'ouvrage de M. Croset-Mouchet. (*Saint Anselme d'Aoste*, p. 37 et suiv.)



mière agglomération de provinces dont se devait composer le royaume de Piémont destiné à une si lente et si grande fortune. Le val d'Aoste en faisait partie. On croit même que Humbert en avait reçu l'investiture des mains de l'empereur, et que c'était le premier territoire qu'il eût possédé au delà des Alpes. La cité d'Aoste marquait alors du côté du Mont-Blanc la frontière de la Bourgogne transjurane et de la Lombardie, et c'est dans cette ville que naquit Anselme vers 1033 ou 1034 [1]. Son père, Gondulfe, Lombard d'origine, était venu s'y établir, appelé sans doute par le comte de Maurienne dont Ermenberge, sa femme, était cousine [2]. C'étaient des personnages nobles et riches, qui vivaient d'une manière conforme à leur rang. On voit dans la commune de Gressan, du canton d'Aymaville, les ruines d'un vieux manoir dont une tour carrée est restée debout et porte le nom de *Tour de saint Anselme*. C'était là, dit-on, le principal fief de la famille; et dans Aoste même, la tradition désigne, au faubourg de Saint-Ours, une maison, reconstruite en

1. *Vit.*, I, p. 2 ; *Hist. nov.*, p. 33. C'est sous cette forme que nous citerons le double récit d'Eadmer. Comme il est la base du nôtre, il pourrait être cité au bas de chaque page : il ne le sera que de loin en loin pour éviter des renvois inutiles. La date précise de la naissance d'Anselme n'est donnée par aucun monument authentique. Eadmer ne la fixe pas; mais il le fait mourir à un âge qui le supposerait né en 1032. Cependant on paraît d'accord pour faire entrer Anselme au couvent à vingt-sept ans et en 1060, ce qui reporte sa naissance au plus tôt en 1033.

2. Anselme parle dans une lettre de sa parenté avec les premiers comtes de Maurienne et de Savoie, Ep. III, 65. M. Croset-Mouchet s'est attaché à établir celle de Gondulfe avec un comte Gislebert, allié par sa femme à Ardoin III, bisaïeul d'Adélaïde de Suze, dont il croit qu'une tante à la mode de Bretagne, Prinza, comtesse de Volpian, était la grand'mère d'Ermemberge. (Ch. I, p. 57-61, et Tableau généalogique à la fin du volume.)

1515, qui, suivant une inscription antérieure à cette date, serait celle où Anselme a vu le jour. On montre encore la chambre où l'on dit qu'il est né. Gondulfe était un homme livré à ses plaisirs, généreux, libéral même, au point de passer pour prodigue et dissipateur. Sa femme, au contraire, de mœurs simples et d'une conduite exemplaire, remplissait tous les devoirs d'une prudente mère de famille. Ses deux enfants, le frère et la sœur, Anselme et Richèra, étaient sa consolation. La piété d'Ermemberge forma les premiers ans de son fils, qui se plaisait singulièrement dans ses entretiens. De très-bonne heure, le désir d'atteindre jusqu'à Dieu se manifesta dans l'âme de celui qui devait un jour le chercher dans les sublimités de la méditation. Ainsi il racontait qu'ayant entendu dire à sa mère que Dieu était là-haut dans le ciel, il avait imaginé que le ciel s'appuyait sur les sommets des montagnes qui bornaient son horizon depuis son enfance, et qu'ainsi, en les gravissant, on pourrait monter jusqu'à la *cour du Roi des mondes*. Comme cette pensée roulait sans cesse dans son esprit, il arriva qu'une nuit il crut la réaliser. Il vit dans une plaine des femmes qui étaient les servantes du roi, et qui faisaient la moisson avec une paresse et une négligence extrêmes. Il leur adressa des reproches, et se promit de les dénoncer à leur seigneur. Il gravit donc la montagne, et se trouva dans le palais du roi, resté seul avec le premier officier de sa cour (*Dapifer*), car c'était la saison des récoltes et tout le monde était aux champs. En entrant, il s'entendit appeler, et il alla s'asseoir aux pieds du roi. Interrogé avec douceur, il répondit suivant son âge, dit qui il était, d'où venait, ce qu'il voulait. Puis le grand-maître de l'hôtel, en ayant reçu l'ordre, apporta un pain d'une blancheur

parfaite que l'enfant prit et mangea. Le lendemain de ce songe, dans son innocente simplicité, il croyait réellement s'être nourri dans le ciel du pain du Seigneur, et il le racontait à tout le monde.

Cependant il croissait en âge, et son honnêteté, sa douceur le faisaient aimer. On le mit aux études; ses progrès furent remarquables. Il n'avait pas encore atteint sa quinzième année que déjà il réfléchissait à la meilleure manière de vivre selon Dieu, et jugeant que rien n'était préférable à la vie monastique, il alla trouver un abbé de sa connaissance, peut-être, dit Mabillon, l'abbé de Saint-Bénigne-de-Fruttuaria, ou plutôt celui du monastère de Saint-Léger, près d'Aoste, où il pouvait avoir étudié, et il lui demanda la permission de se faire moine. L'abbé n'accueillit pas un vœu formé par un enfant sans le consentement de son père. Anselme, désolé, mais non découragé, pria Dieu de lui envoyer quelque infirmité qui le fît recevoir au couvent, et, tout à coup, il crut sa prière exaucée : il tomba malade, et fit appeler l'abbé, disant qu'il croyait sa fin prochaine et souhaitait de mourir en religion. Mais sa demande fut encore repoussée, et bientôt l'ardeur de la jeunesse, plus forte que sa vocation, l'entraîna dans d'autres voies. Il négligea même pour les plaisirs l'étude des lettres qu'il aimait. Toutefois, la tendresse et l'autorité de sa mère le retenaient encore; mais il la perdit, et son cœur, *comme le navire qui perd son ancre*, s'abandonna aux flots du monde. Richera, sa sœur, et ses oncles maternels, Lambert et Folcerald, ne cessèrent pas de le traiter avec affection. Mais son père, qui, du jour de la mort d'Ermemberge, prenant en dégoût les choses du siècle, était entré dans un couvent, vit d'un œil sévère ces écarts de la jeunesse; et sa rigueur

était telle qu'Anselme ne pouvait le désarmer par la douceur et l'humilité. Aussi la vie qu'il menait lui devint-elle insupportable, car nous verrons qu'il craignait avec excès la malveillance et les reproches; et comme c'était une de ces âmes que n'effrayent pas les sacrifices, il résolut de renoncer à ses biens et à sa patrie.

Quoique les voyages fussent alors difficiles, on ne les redoutait pas. Accompagné d'un seul clerc pour le servir, le jeune fugitif partit à pied; mais en passant le mont Cenis, il se sentit accablé de fatigue, et, pour réparer ses forces, il ramassait la neige du chemin et il en mettait un peu dans sa bouche. Un âne portait leur mince bagage; le serviteur inquiet chercha s'il n'y trouverait pas quelque nourriture, et, contre son attente, il trouva du pain blanc qui leur rendit la vie. Anselme, en rappelant cette petite aventure, songeait sans doute au pain céleste du rêve de son enfance. Peut-être se demandait-il si le rêve n'avait pas été une vision de l'avenir; si le pain terrestre ne s'était pas rencontré par un miracle dans le bissac du voyageur. En ce temps-là, le merveilleux semblait toujours tout près des moindres événements de la vie.

Après avoir passé près de trois ans partie en Bourgogne, partie en France, il poussa jusqu'en Normandie, et demeura quelque temps dans la ville d'Avranches, qui était alors un centre d'études et d'enseignement. Il y trouva, il y cherchait sans doute les traces de l'école ouverte quelques années auparavant par un Lombard qui professait maintenant au monastère du Bec.

C'était le temps de la fondation des grandes abbayes de l'ancienne Neustrie, pays alors renommé pour la piété, la doctrine et une certaine civilisation. Les princes de la

race de Rollon, premier duc de Normandie, avaient été depuis cent cinquante ans des bienfaiteurs de l'Église. L'abbaye de Jumiéges fut rétablie par Guillaume-Longue-Épée, son fils. Son petit-fils, Richard Ier, en institua trois autres, dont la plus célèbre est celle du Mont-Saint-Michel. Celle de Saint-Wandrille fut relevée sous l'administration du quatrième duc, Richard II, restaurateur ou fondateur des maisons de Fécamp et de Bernai. Robert le Diable ou le Magnifique, son fils, n'eut que le temps de créer l'abbaye de Cérisi avant de partir pour la croisade. Nous verrons quelles furent les œuvres pies de son successeur, Guillaume le Bâtard ou le Conquérant.

La noblesse imitait le zèle de ses princes. Une complète énumération serait fastidieuse. Disons seulement que l'abbaye de Conches fut fondée par Roger de Toéni (1035); celle de la Trinité-du-Mont, près Rouen, par Goscelin, vicomte d'Arques (1030); celle de Notre-Dame ou de Saint-Pierre-sur-Dive, par Guillaume, comte d'Eu (1046); celle de Cormeilles, par Guillaume Fitz-Osberne (1060); celle de Saint-Évroult, par les seigneurs de Giroie et de Grentemesnil (1050). Nous devons plus de détails à la naissance de l'abbaye de Sainte-Marie-du-Bec.

Le Bec, mot germain qui désigne un cours d'eau ou un confluent, est le nom d'un ruisseau qui se jette dans la Risle, sur la limite des diocèses de Rouen et de Lisieux[1]. La maison du Bec, destinée à une si grande prospérité,

1. Bekkr, mot scandinave, ou Beke en saxon, d'où Bolbec, Caudebec, le Bec, ruisseau qui prend sa source au Bas-Coudrai, commune de Calleville, canton de Brionne (Eure), traverse Saint-Martin-du-Parc, le Bec-Hellouin, et se jette dans la Risle près du hameau de Caumont, sur le territoire de Pont-Authou. On connaît aussi en Normandie le Bec-Thomas, le Bec-au-Cauchois, Saint-Martin-du-Bec-Crespin, etc., etc.

commençait alors, et il convient de rappeler comment elle fut fondée. Ce récit nous replacera mieux que toutes les réflexions au milieu des sentiments et des mœurs de ce temps-là.

Né dans les dernières années du dixième siècle, Herluin, fils d'Ansgot, d'une noble famille d'origine danoise[1], proche parent par Héloïse, sa mère, des comtes de Flandre, avait été élevé, pour la profession des armes, chez Gislebert, comte de Brionne, petit-fils du duc Richard Ier, et qui fut un des régents de la duché pendant que Robert était à la croisade. Herluin était un homme de guerre ardent et brave. Il avait trente-sept ans lorsque, un jour, dans une bataille que son seigneur, entré dans le Vimeu avec 3,000 hommes, livrait à Engelran, comte de Ponthieu, il fit vœu au milieu de la mêlée de se consacrer au service divin. Sauvé du péril, il renonce aux combats, aux exercices du corps, aux brillants habits, aux choses mondaines. Il se néglige; il laisse croître sa barbe et ses cheveux. Le comte veut lui donner un message pour le duc Robert; la mission avait trait à des questions de paix et de guerre; il la refuse, et Gislebert, irrité, ordonne la confiscation des biens de son vassal. « Prenez tout ce qui est à moi, dit Herluin, pourvu que tout soit restitué aux pauvres qui n'ont mérité nulle colère. » Et sommé de s'expliquer, il ne demande que la

1. Nous emploierons ce mot de *Danois* qui est le mot du temps, mais qui désignait moins les peuples du Danemark que ceux du littoral de la Norwége. Depuis la fin du huitième siècle, ceux-ci couvrirent la mer de pirates, et opérèrent des débarquements dans presque toutes les parties de l'Europe. De ces invasions des hommes du Nord ou Normands, la plus célèbre est celle qui eut lieu sous les ordres de Hrolf (Rollon, Rolf, Rou), fils du Jarl de Mœre, vers 886. De là la dynastie et la noblesse de Normandie.



permission d'aller s'enfermer dans un couvent. Le comte, surpris, lui pardonne, et lui rend ses domaines, donnés bientôt, par acte authentique, à la vierge Marie. Herluin, lui-même, entreprend de construire une église sur sa terre, au lieu nommé Bonneville[1], à deux milles du Bec; il y travaille de ses propres mains, et, en même temps, à près de quarante ans, il apprend à lire. Pour mieux s'instruire dans la discipline monastique, il veut s'introduire dans quelques couvents; mais, dans l'un, on le prend pour un voleur, et on le chasse en le chargeant de coups; dans l'autre, il voit à la procession des moines impudents étaler de riches vêtements, rire ou se battre bruyamment entre eux. L'incertitude le saisit, et il allait renoncer, si une vision nocturne n'eût raffermi sa résolution. Herbert, évêque de Lisieux, consacra la rustique église sous l'invocation de la sainte Vierge le 24 mars 1031, institua la communauté, coupa les cheveux d'Herluin, et le reconnut pour abbé d'un nouveau couvent de moines noirs de la règle de saint Benoît (1034). Héloïse, sa mère, resta près de lui pour se consacrer, comme une servante, aux soins et aux œuvres de la maison. La vie y était rude; la pauvreté y touchait au dénûment. Il fallait que l'abbé maniât la bêche et la truelle, et prît sur son repos pour enseigner ses frères, sur ses nuits pour s'instruire lui-même. Le lieu avait été mal choisi, l'eau y manquait,

1. Bonneville-surl-e-Bec (Eure), est dans le canton de Montfort-sur-Risle. Nous avons le texte de la charte de donation (*Lanfr. Op.*, Docum., t. II, p. 350, Oxford, 1844). Herluin y donne, en présence et de l'aveu de ses deux frères, le tiers qui lui appartenait de la terre de Bonneville et de ses dépendances, les terres du Petit-Quevilli (Seine-Inférieure), et de Surci (Eure), ainsi que la terre de Cernai-sur-Orbec (Calvados). Cette charte ne peut remonter moins haut que les premiers mois de 1035. Cf. W. Gemet., dans D. Bouquet, t. XI, p. 35.

et un incendie vint à détruire une partie des constructions récentes. Selon la commune croyance, qui tenait les songes pour des avertissements célestes, l'abbé reçut d'en haut l'ordre de transporter ailleurs la maison de Dieu. Il alla se fixer au confluent des deux cours d'eau, dans le lieu qui s'appelle encore, en souvenir de lui, le Bec-Hellouin (1039). C'était un site resserré au milieu des bois; Herluin n'y possédait en patrimoine qu'un morceau de terre. Ses frères lui abandonnèrent leur portion, et le comte lui fit don de trois moulins et de la forêt de Brionne. Une nouvelle église fut élevée là, et consacrée le 24 février 1041.

Cependant l'abbé sentait que la tâche excédait ses forces, surtout la tâche de donner l'instruction, et il s'inquiétait de cette pensée lorsque, un jour qu'il travaillait à construire un four, il vit arriver un inconnu qui paraissait étranger et sans ressources. C'était un Italien, depuis quelque temps établi en Normandie, non pas Anselme encore, mais Lanfranc, de Pavie. Né en 1005, d'une famille sénatoriale de cette cité, Lanfranc avait étudié avec succès les lettres et les lois à Bologne, où déjà florissait l'enseignement du droit. Après s'être distingué dans sa ville par des leçons, des plaidoyers et quelques écrits, il conçut le désir de porter au delà des Alpes sa réputation de jurisconsulte et de dialecticien. Les écrivains normands disent qu'alors leur province était citée pour la culture des sciences et riche en écoles excellentes. Ce qui est certain, c'est que nous voyons Lanfranc traverser notre pays du midi au nord, s'arrêter dans la ville d'Avranches avec quelques étudiants, et ouvrir une école. Déjà il avait pris part aux controverses qui agitaient ces contrées ; il s'était rencontré, lié peut-être

avec le célèbre Bérenger de Tours, dont les téméraires doctrines sur l'Eucharistie semblèrent un moment, comme une nouvelle hérésie, envahir la Gaule septentrionale. Il paraît même avoir soutenu victorieusement contre lui quelqu'une de ces joutes de pure dialectique où se plaisaient alors les beaux esprits.

Un jour, il se rendait d'Avranches à Rouen, lorsqu'en traversant un bois non loin des bords de la Risle il fut attaqué et dépouillé par des voleurs, qui l'attachèrent à un arbre, et l'abandonnèrent, la tête enveloppée dans son capuchon. Seul ainsi, à l'entrée de la nuit, perdu, menacé d'une mort certaine, il voulut prier, et il se trouva que l'érudit, le jurisconsulte, le philosophe Lanfranc ne savait pas une prière par cœur. Il eut honte et douleur de son ignorance, fit serment de la réparer, de se donner à Dieu, et vers l'aurore il entendit venir des voyageurs, qu'il appela, les priant de le délivrer, et de lui indiquer le monastère le plus humble et le plus pauvre. On lui nomma celui du Bec. C'est cette aventure qui amenait Lanfranc, dévalisé, en présence de Herluin, occupé à bâtir son four (1042). « Dieu te conserve! dit Lanfranc. — Dieu te bénisse! répond l'abbé. Tu es Lombard? — Je le suis. — Que veux-tu? — Me faire moine. » Herluin dit alors au frère Roger, qui travaillait auprès de lui, de lire au nouveau venu la règle du couvent. Lanfranc déclara qu'avec l'aide de Dieu il l'observerait. Il fut agréé, et baisa les pieds de son abbé. On dit cependant que celui-ci l'accueillit d'abord avec un peu de défiance, et le soumit à un sévère noviciat. Lanfranc garda le silence pendant trois ans, et encore, quand il lisait au réfectoire, le prieur lui reprochait-il de mal dire le latin ; un moine normand devait peu s'accommoder de l'accent

d'un docteur bolonais. Un jour, il trouva mauvais que Lanfranc eût fait long l'avant-dernier *e* dans le verbe *docere*, et Lanfranc en fit aussitôt une brève, estimant, dit son biographe, que la désobéissance était un plus grand péché qu'une faute de quantité. Mais, après le temps d'épreuve, on reconnut un maître dans le novice. Peu propre à un travail manuel, il entreprit de procurer d'autres ressources à l'établissement, en y ouvrant une école, et c'est lui bientôt qui devint prieur. Dès lors (1046), l'école du Bec fut célèbre : à la piété vive, mais inculte et un peu grossière, succéda, non sans résistance, la foi savante et la douceur des mœurs. Toutes les sciences du temps furent enseignées avec éclat. Lanfranc passe pour avoir restauré autour de lui la langue latine; on prétend même qu'il savait du grec. Grâce à cette flexibilité d'esprit, qualité infaillible des hommes supérieurs de son pays, il fut bientôt reconnu pour éminent tout à la fois dans la théologie, dans la dialectique, dans l'érudition, dans les affaires de l'Église et du monde[1].

Ce fut au tour d'Anselme de suivre, quelques années plus tard, à peu près le même itinéraire que son compatriote. Comme lui, peut-être excité par son exemple, conduit du moins par des vues semblables sur le même théâtre, il s'était transporté en Normandie, puis fixé dans la ville d'Avranches, et de là il venait, en 1059, à l'âge de vingt-cinq ans, chercher la piété ou la science, sans

1. *Martyrologium sanctorum ordinis D. Benedicti*, cum obs. R. P. D. Hug. Menard, Paris, 1629. Obs., lib. I; *B. Lanfranci Op.*, éd. D. D'Achery, Paris, 1647, ou de J.-A. Giles, Oxford, 1844, append., *Chronicon Beccense, Vit. Herluini, Vit. Lanfr.*; *Ans. Op.*, annot. in Ep., p. 550, 553; *Wilelm. Gemmetic.*, dans Duchesne, p. 261; *Malmesb. Gest. pontif. Angl.*, lib. I, p. 205, et l'ouvrage de M. Charma, *Lanfranc, Notice biographique*, 1849.

doute l'une et l'autre, dans les murs du couvent du Bec, devenu trop étroit pour les clercs nombreux que la renommée d'un maître habile y attirait de lointaines contrées. Là se trouvaient réunis des auditeurs de toute origine, de toute condition, riches, nobles, savants, dont les libéralités augmentaient quelquefois le domaine sacré; là venaient étudier de *profonds sophistes*, comme dit un auteur, des hommes destinés à toutes sortes de célébrité: le Milanais Anselme de Bagio, qui devait être un jour le pape Alexandre II; Ives et Guitmond, devenus plus tard les évêques renommés de Chartres et d'Aversa; bien d'autres réservés également à l'épiscopat ou au gouvernement des abbayes, « rares docteurs, prudents nautonniers, conducteurs spirituels à qui Dieu confia, pour la guider dans le stade du siècle, les rênes de l'Église[1]. » A peine Anselme fut-il sur les bancs, qu'il se fit distinguer du maître, et devint le plus cher de ses disciples. Non content de s'instruire lui-même, il instruisait ses compagnons. Comme dans sa ferveur religieuse il bravait les veilles, le froid, les privations, il réfléchit que si, revenant à d'anciennes pensées, il prenait l'habit mo-

1. Profundi sophistæ. *Ord. Vit.*, lib. III, t. II, p. 14. Plures egregii doctores et providi nautæ et spirituales aurigæ, quibus ad regendum in hujus sæculi stadio divinitus habenæ commissæ sunt Ecclesiæ (*id.*, *ibid.*, lib. IV. p. 246). Beccum magnum et famosum literaturæ gymnasium. Guitm., *De Euchar.*, lib. I, p. 441 in t. XVIII *Bibl. patr.* Lugd. — On cite en outre comme ayant alors étudié au Bec, Guillaume, archevêque de Rouen, Foulque, évêque de Beauvais, Hernoste, Gondulfe et Ernulfe, de Rochester, Jean, de Tuscule, Gislebert Crespin, abbé de Westminster, Henri, de Bataille, Richard, d'Ely, Paul, de Saint-Alban, Roger, de Lessai, Guillaume, de Cormeilles, Lanfranc, de Saint-Wandrille, Willeram, de Saint-Pierre de Mersebourg, le poëte Roger de Caen, Milon Crespin, Guibert de Nogent, et peut-être Anselme de Laon qui fut un des maîtres d'Abélard. *Hist. litt. de Fr.* t. VII, p. 79, et t. X, p. 171.

nastique, les austérités de sa vie, sans devenir plus grandes, lui profiteraient davantage, puisqu'elles feraient partie des devoirs de sa profession. Son goût pour le cloître n'avait sans doute jamais complétement cessé; il se prononça comme une volonté. Cependant, le futur novice hésitait encore. Où se faire moine? se disait-il. Au Bec ou à Cluni, tout le fruit de ses études serait perdu. A Cluni, l'étroite discipline de l'ordre; au Bec, la supériorité de Lanfranc, ne lui laisseraient rien à faire. Mais, d'un autre côté, s'il lui fallait un couvent où il pût se rendre utile et montrer sa valeur, il n'était donc pas encore dompté? le mépris du monde ne régnait donc pas encore dans son âme? Était-ce vraiment chercher la vie religieuse que de songer à briller, à se distinguer des autres, à s'en faire honorer? Et cette pensée le ramenait à l'abbaye du Bec : là il était assuré de n'être rien, de s'effacer devant la renommée du savant prieur. Parfois, cependant, il revenait à d'autres idées; et comme son père était mort[1], il songeait à reprendre son patrimoine et à garder sa liberté. De plusieurs amis qu'il pouvait consulter, il eut recours à un seul; il alla trouver Lanfranc, et lui dit qu'il avait trois partis à prendre : devenir moine, ou bien ermite, ou enfin hériter de son père et faire du bien aux pauvres. Lanfranc refusa de répondre sur-le-champ, et lui conseilla d'en référer à Mau-

1. *Vit.*, I, p. 3. — Mabillon dit qu'on lit dans l'obituaire de Beaumont-le-Roger, un des prieurés du Bec : *III Kal. octob. Gondulfus pater Anselmi archiepiscopi.* Ce renseignement est singulier. Il faudrait admettre qu'entre le moment où Anselme a quitté la Savoie et sa prise d'habit, son père se serait retiré en Normandie. Il y aurait pour cela des difficultés de date à lever (*Ann. Bened.*, t. IV, lib. LVII, p. 399). Peut-être ne s'agit-il que du jour d'une messe anniversaire fondée pour le repos de l'âme de Gondulfe.

rile, archevêque de Rouen. C'était un prélat instruit et respecté, né en France, écolâtre à Halberstadt, moine à Fécamp, mais qui, ayant été ermite en Italie, abbé de Sainte-Marie à Florence, avait des droits particuliers à la confiance des deux amis.

Ils partirent donc pour Rouen. Telle était la soumission d'Anselme, qu'en traversant la forêt du Bec, il se disait que si Lanfranc lui ordonnait d'y rester et de n'en sortir de sa vie, il obéirait. Quand ils furent devant l'archevêque, la question fut bientôt décidée : le cloître l'emporta, et Anselme fit profession dans l'église du Bec ; il n'avait guère que vingt-sept ans (1060).



CHAPITRE IV

ANSELME, PRIEUR. — VIE DU CLOITRE.

1060-1063.

Tandis que l'abbé Herluin restait un simple cénobite, le prieur Lanfranc devenait un personnage dans l'École et dans l'Église. Dès l'année 1049, il avait assisté au concile de Reims, où présida le pape Léon IX, et accompagné ce pontife en Italie pour y prendre part, l'année suivante, aux conciles de Rome et de Verceil. Dans toutes ces assemblées, il poursuivit et obtint la condamnation des célèbres erreurs de Bérenger. Cette controverse mémorable, qui mériterait encore aujourd'hui d'être racontée, aurait suffi pour illustrer son nom. Elle lui inspira quelques écrits que le temps a épargnés et qui peuvent se lire au moins avec curiosité ; mais, avant qu'elle ne fût terminée, lorsque Bérenger, trois fois condamné, ne s'était encore retracté qu'une fois, Lanfranc fut amené à dire son avis sur une question de droit canon, qui devint l'origine de sa fortune politique. Le duc de Normandie, Guillaume le Bâtard, celui qui devait s'appeler le Conquérant, avait épousé Mathilde, fille de Baudouin V, comte de Flandre, et petite nièce de Richard II, duc de Normandie, celle qui est encore populaire sous le nom de la reine Mathilde, et dont la tapisserie est un document

historique. Lanfranc ne put se défendre de condamner une alliance que devait condamner la cour de Rome; car les deux époux étaient parents à un degré prohibé par l'Église.

La jalousie de quelques moines, humiliés de sa science, le dénonça, et le duc, fier et emporté, bannit le prieur de ses États; il commanda même qu'on mît le feu à une ferme de son couvent, appelée *le Parc*[1]. On devine quelle fut la désolation des moines. Mais Lanfranc obéit sans se plaindre, ou plutôt il sut échapper à la volonté toute-puissante d'un prince dont il connaissait l'esprit. Monté sur un cheval boiteux, seul hôte des écuries du couvent, il partit en silence, et, par un hasard qui ressemble fort à un calcul, il se rencontra sur le chemin du redoutable seigneur. « Que veux-tu? lui dit celui-ci. — Je viens vous demander un meilleur cheval, si vous voulez que j'exécute vos ordres sans délai. » Le duc se prit à rire, et Lanfranc retourna au Bec, où l'on chanta un *Te Deum*. Mais il n'avait que trop bien préjugé le sentiment de l'Église touchant le mariage de son seigneur. Le pape Nicolas II frappa de l'interdit le duché de Normandie; et comme Lanfranc partait de nouveau pour l'Italie, ce fut lui-même que Guillaume chargea de plaider sa cause auprès du saint-siége (1059). Tout en assistant à un nouveau concile de Rome où Bérenger fit une nouvelle abjuration, il négocia heureusement, et obtint

1. Probablement Saint-Martin-du-Parc, près du Bec. — On n'est pas d'accord sur la nature de l'empêchement canonique qui s'opposait au mariage de Guillaume. Ce qui est certain, c'est que ce mariage, interdit par le concile de Reims dès 1049, ne fut conclu qu'en 1053 et ratifié par la cour de Rome qu'en 1059. Voy. une note du roman de *Rou*, t. II, p. 58 et 60 (2 vol., Rouen, 1829).

que le mariage incriminé ne fût point canoniquement dissous, à condition que le duc fondât un couvent d'hommes et la duchesse un couvent de femmes. Aussi, trois ou quatre ans plus tard, les deux époux choisirent-ils la ville de Caen pour y instituer, Mathilde le monastère de la Sainte-Trinité, Guillaume celui de Saint-Étienne (1063). Le premier abbé de Saint-Étienne était en quelque sorte désigné d'avance, et le nom de Lanfranc fut proclamé par un maître qui voulait être obéi. Lanfranc s'excusa; Herluin gémit; sa maison allait perdre le docteur qui en faisait la gloire et les écoliers qui l'enrichissaient, car l'enseignement n'était pas toujours gratuit, ou du moins il attirait à l'établissement de nombreuses libéralités. Il fallut pourtant céder : Lanfranc quitta le Bec, et Anselme lui succéda en qualité de prieur [1].

Plus libre, plus maître de son temps, il en profita pour se livrer davantage à la vie spirituelle. Des habitudes ascétiques et des études constantes amenèrent peu à peu son esprit à cette puissance de réflexion qui pénètre au fond des problèmes de métaphysique, et son imagination à cette puissance créatrice qui prête une figure aux idées et triomphe de l'obstacle des sens. Ses insomnies se passaient en méditations sur les choses mystérieuses. Une nuit qu'il veillait dans son lit avant l'heure des vigiles, et qu'il cherchait à comprendre comment les prophètes pouvaient voir le passé et l'avenir sous la forme du présent, il fixa ses regards devant lui,

1. On fixe en général la date de cet événement en 1063 pour se conformer au calcul de Guillaume de Malmesbury qui veut qu'Anselme ait été prieur quinze ans. Mais M. Wright reporte cette date en 1066 et s'appuie de l'autorité d'Ord. Vital (*Gest. pont.*, p. 216. — *O. Vit.*, lib. IV et V, t. II, p. 213 et 306. *Biog. Brit.*, p. 6 et 51).

et, tout à coup, à travers les murailles de l'oratoire et du dortoir, il vit les moines préposés à cet emploi qui parcouraient l'église, entouraient l'autel, disposaient tout pour l'office de matines, allumaient les cierges et les lampes, et un d'eux, enfin, prenant la corde de la cloche, et sonnant le réveil du couvent, qui fut bientôt sur pied. Après un premier étonnement, il réfléchit que Dieu pouvait bien montrer en esprit aux prophètes les choses futures, comme il venait de lui faire voir des yeux du corps les choses cachées par des obstacles matériels. Il conclut d'une vision à travers l'espace à la vision à travers le temps.

Il serait oiseux de décrire les pratiques pieuses qui remplissaient la vie d'Anselme. De son temps et dans sa profession, elles n'avaient rien d'extraordinaire; et quoiqu'il sût vaincre jusqu'aux moindres faiblesses de la nature, on voit que, même en cela, il évitait tout excès déraisonnable, et il ne se refusait pas le nécessaire. Mais il portait dans les rigueurs de la pénitence cette ferveur pleine d'amour qui leur donne quelque charme. Nous avons de lui des oraisons qui ne sont pas sans éloquence, et qu'anime une flamme spirituelle digne d'un mystique. Sa philosophie est au-dessus du mysticisme; mais son cœur était ardent et tendre, et les austérités, les macérations auxquelles il se condamnait, la frugalité de sa vie, ses veilles laborieuses, toutes ces contraintes volontaires qui rehaussent la dignité du cénobite et concentrent ses passions sur les intérêts de sa foi, de sa profession et de son ordre, n'altérèrent en rien la douceur de cette âme, et semblèrent rendre sa charité plus vive comme ses études plus fécondes.

Parmi les travaux qu'il s'imposait, il en est un dont la

postérité devrait lui savoir gré. Les livres étaient alors des manuscrits, trop souvent fautifs, et il employait à les corriger une part de ses nuits. Il recueillait ou faisait faire de bonnes copies, et enrichissait la bibliothèque commencée par Lanfranc. La méditation des Écritures lui prenait aussi bien des instants; mais tout prouve que la méditation pure, la méditation telle que nous l'entendons, depuis qu'elle a donné son nom à un ouvrage immortel, devait être le principal emploi de ses heures de solitude; et, dans cette âme pieusement exaltée, elle prenait parfois cette forme particulière qu'on appelle la contemplation. Pour les esprits rêveurs et vagues, la contemplation dégénère souvent en une extase oisive et stérile; mais l'esprit actif et pénétrant d'Anselme, formé d'ailleurs à cette subtilité qui fut de bonne heure un des caractères intellectuels du moyen âge, ne pouvait s'absorber dans une impuissante rêverie; et l'extase, comme ce pain céleste dont il croyait s'être nourri pendant son enfance, ne devait qu'exciter son âme et l'accoutumer à l'idéal. A force de réfléchir sur les choses divines, il crut atteindre la plus divine, la seule divine des choses, la nature de la Divinité même. Attiré de préférence vers les points obscurs de la foi, vers les questions laissées avant lui sans solution [1], il choisit entre toutes la plus obscure et la moins soluble mais la plus grande. L'idée de Dieu fut le principe et le sujet de ses plus ardentes recherches et de ses plus mémorables ouvrages.

Ces préoccupations métaphysiques ne lui faisaient négliger la morale ni comme science, ni comme pratique. Pour l'accomplissement des devoirs mêmes de son état,

1. Ante tempus suum insolutas... quæstiones *Vit.*, I, p. 3.

il s'attachait à rechercher les principes du bien et du mal, comme à connaître les cœurs et les caractères. On dit qu'il avait acquis sous ce rapport une sagacité particulière, que signalait la sagesse de ses conseils. Il les donnait à tous avec une sollicitude tutélaire, et il excellait dans le gouvernement des âmes.

La situation d'un prieur dans un couvent important donnait carrière à ce genre de talent. Le cloître s'ouvre comme un asile à tant de maux du cœur humain, sans compter ceux qui y naissent et s'y développent! Que de plaies à guérir! que de passions à maîtriser! que de transports étranges à calmer! Le moine qui a raconté la vie d'Anselme n'a pas omis les anecdotes claustrales qui nous découvrent ces existences cachées dans une ombre si épaisse, qui nous attestent l'autorité si constante de toute nature supérieure au sein de toute société intelligente. Ce n'est pas que le mérite n'ait là aussi des obstacles à vaincre et des inimitiés à conjurer. L'envie conspire avec l'inaction pour troubler la paix monastique, et nulle part le gouvernement n'est un lit de repos. Les abbés de ces temps d'austérité et de désordre ressemblaient fort peu à ces oisifs grassement rentés dont s'est raillée plus tard notre littérature bourgeoise et satirique : leur administration était laborieuse, et la houlette du pasteur ne demeurait pas immobile dans leurs mains.

Le prompt avancement d'Anselme n'avait pas manqué de lui faire des jaloux. Il était nouveau dans la communauté ; on y forma contre lui de ces cabales si fréquentes dans les couvents. Un très-jeune moine, d'un esprit vif, fort adroit à tous les ouvrages des mains, Osberne, le poursuivait particulièrement des traits d'une maligne

humeur. Le prieur, sans paraître le remarquer, entreprit de regagner par des caresses un esprit dont il estimait la valeur. Il toléra les enfantillages, loua quelques talents, excusa la jeunesse, accorda toutes les faveurs permises ; ainsi, peu à peu, il apprivoisa son ennemi en l'amusant, et bientôt il le soumit au point d'en faire son élève de choix. Alors il put lui reprendre toutes les concessions qu'il avait accordées aux faiblesses de l'âge, et, augmentant par degrés la sévérité de ses conseils, il le ramena aux rudes pratiques de l'ordre. Enfin, et ce trait de mœurs doit être noté, il fut assez content des progrès d'Osberne pour ne se plus borner à de simples leçons, et pour le châtier par les verges ; dernière preuve d'un saint et austère amour qui s'attache à l'âme seule et l'enchaîne par la souffrance même du corps : n'est-ce pas l'amour tel que l'enseignait Platon ? L'élève apprit à tout supporter ; il se confirma dans la vocation religieuse, et, dompté, humble, docile, devint digne des conseils et des exemples de son maître : il l'aima. La joie et la tendresse d'Anselme triomphaient ; il espérait même avoir fait pour l'Église une précieuse conquête, lorsqu'une maladie grave vint frapper Osberne. On vit alors ce sévère maître auprès du lit du jeune frère lui prodiguer de tendres soins, le réchauffer dans ses bras, lui verser les breuvages nécessaires, le soutenir par des paroles douces et fortifiantes. Mais ce fut en vain ; et voyant le terme approcher, dans sa paternelle inquiétude, il le pria de venir lui révéler, s'il était possible, après cette vie, quel était son destin. L'enfant le promit et mourut.

Aussitôt son corps est lavé, enveloppé, mis au cercueil, porté à l'église ; les moines, rangés à l'entour, chantent des psaumes pour son âme. Anselme, afin de prier plus

librement, se cache dans la partie la plus retirée du temple. Là, accablé de tristesse, il sent bientôt s'appesantir ses yeux humides de larmes et s'endort. Dans son sommeil, il voit trois personnes d'un visage auguste, couvertes d'habits éclatants de blancheur, entrer dans la demeure d'Osberne et s'asseoir en cercle pour le juger; mais, dès que l'arrêt est rendu, Osberne se ranime, pâle encore, semblable à un homme qui se relèverait d'un évanouissement : « Eh bien! mon fils, qu'y a-t-il? — « L'antique serpent, répond-il, s'est trois fois dressé « contre moi, trois fois il est retombé sur lui-même, et « un des gardes du Seigneur Dieu m'en a délivré[1]. » A ces mots, Anselme s'éveilla. Osberne avait disparu, mais son maître s'en alla rassuré, pensant que les trois attaques du serpent indiquaient trois accusations portées par le démon pour les péchés commis par le jeune homme : d'abord, dans le monde; puis du jour de son entrée au couvent au jour de sa profession; enfin, depuis sa prise d'habit jusqu'à sa mort. Ces trois séries de péchés avaient donc été effacées, et par l'oblation que les parents avaient faite de leur fils, et par le sacrement de l'ordre, et par le sacrement suprême; les gardes de Dieu étaient les bons anges, qui, de même que les gardes des seigneurs écartent les bêtes féroces, repoussent le démon et triomphent de sa fureur. Édifié et consolé, il fit vœu de célébrer chaque jour la messe pour le repos de l'âme du jeune frère, et, toute sa vie, il accomplit son vœu. Quand il en était empêché, il commettait ce soin aux clercs chargés de dire *les messes de famille*, qu'il disait ensuite à leur place les jours où rien ne l'éloignait des saints autels.

1. « Ursarius Domini Dei liberavit me. » *Vit.*, I, p. 4.

Il paraît qu'aucun disciple ne remplaça Osberne dans son cœur. Sa pieuse tendresse éclate dans sa sollicitude pour le salut et pour la mère de son ami; il les recommande à tous ses frères. « Son âme est mon âme, » dit-il[1]. Cependant, docile au précepte divin, il se fit tout à tous et s'attacha à diriger la jeunesse, la comparant à la cire molle qui reçoit facilement l'empreinte du sceau, et qui, durcie par le temps, la garde intacte et ineffaçable. Quelquefois la diversité de ses devoirs le surchargeait comme un lourd fardeau; il gémissait de n'avoir le temps ni de prier, ni de méditer, ni d'écrire[2]. Il songeait à se démettre de la prélature (car on donnait ce nom au titre même de prieur), et il allait raconter ses peines à l'archevêque de Rouen. « Portez le poids du jour, lui répondait le zélé vieillard; ne quittez votre poste que si votre abbé vous en relève. Si vous êtes appelé à un plus haut rang, n'hésitez pas; marchez. Un long temps ne se passera pas avant que cette épreuve vous arrive. — Malheur à moi, misérable! » s'écriait Anselme; et il retournait à son couvent.

Tous les jours de nouvelles plaintes sollicitaient sa charité. Bien des maux du corps et de l'esprit ne voulaient être soulagés que par lui. On cite un vieillard, nommé Herewald, qui, parvenu à la dernière décrépitude et n'ayant plus que la parole, ne consentait à recevoir des aliments que de lui, et à qui il rendait les forces, en exprimant lui-même le jus du raisin qu'il lui faisait boire dans le creux de sa main. On compare sa charité à la tendresse d'une mère.

1. *Ans. Op.*, *Epist.*, lib. I, ep. 4. Cf. ep. 5, 7 et 9.
2. *Ep.*, I, 42. C'est ainsi que seront désignés le livre et le numéro des lettres.

La vie du cloître recèle beaucoup de ces secrets où se déposent toutes les misères de notre nature; elle engendre de ces exaltations, tantôt coupables, tantôt maladives, qui attestent à la fois et les tortures des sens et les faiblesses de la raison. On parle d'un jeune homme qui, dans l'excès d'un ascétisme inquiet et combattu, avait pris avec lui-même un de ces engagements insensés propres à irriter les maux qu'ils doivent guérir : s'étant confié à Anselme, il fut délivré par sa seule présence. Son ascendant moral produisait de ces effets que l'esprit du temps aimait à trouver miraculeux. Si la légèreté du nôtre permettait de tout dire, les histoires naïves de l'intérieur des couvents du onzième siècle nous révéleraient bien des souffrances connues sans doute encore des confidents de la mélancolique jeunesse de nos séminaires. Une fois, à l'heure de minuit, quand toute la maison était plongée dans le repos, un moine, malade et couché dans l'infirmerie (c'était un ancien du couvent, jaloux ennemi d'Anselme), se mit à pousser des cris extraordinaires, comme frappé d'un spectacle effrayant. On accourt; on le trouve tremblant et pâle; on le questionne, et il répond que deux énormes loups le tiennent étouffé et lui serrent la gorge avec leurs dents. Riculfe, un des assistants, se hâte d'aller chercher le prieur, enfermé pour corriger des manuscrits. Anselme vient, et levant la main, il prononce, en faisant le signe de la croix, les paroles consacrées. Tout à coup le malade se calme, et, d'un visage serein, il remercie Dieu. « Dès le moment où Anselme a paru sur la porte, la main levée, il a vu, dit-il, une flamme en forme de lance sortir de sa bouche, et venir frapper les loups qui ont pris une prompte fuite. » Cependant Anselme s'approche de lui, et lui parlant à

voix basse du salut de son âme, il reçoit l'aveu de ses péchés et lui donne l'absolution générale, annonçant qu'à l'heure où les moines se lèveront pour nônes, leur frère abandonnera cette vie. Et, en effet, dès qu'ils eurent quitté leur lit, on le déposa sur la terre, et tous s'étant rangés autour de lui, il expira.

Telle fut bientôt l'opinion des moines sur leur prieur, que ce Riculfe, qui lui servait de secrétaire, racontait qu'une nuit qu'il était chargé de réveiller les frères pour les offices, étant venu à passer devant la porte de la salle du chapitre, il avait vu Anselme debout, en oraison, entouré d'une sphère de flamme brillante; frappé d'étonnement, et pour éclaircir ses doutes, il s'était empressé de monter au dortoir et de courir au lit du prieur, mais ce lit était vide. Revenu dans la salle, il avait retrouvé Anselme, mais non plus le globe de feu.

On nous permettra de raconter encore deux faits qu'aimaient à redire les moines qui avaient vécu près d'Anselme. L'un deux, le narrateur qui les a conservés, homme sincère et croyant, ne cherche pas à orner ses récits de circonstances fabuleuses. Il paraît respecter également sa foi et la vérité, et ne vient point par des mensonges en aide à ses illusions.

Un jour, un seigneur de Normandie avait fait demander Anselme. Il projetait un voyage en Angleterre, et voulait, entre autre choses, obtenir des prières comme sauvegarde contre les dangers de la traversée. L'entretien fini et le soir approchant, comme le seigneur ne paraissait point songer à lui donner l'hospitalité, Anselme prit congé et partit. Il était assez loin de son couvent, et ne savait où passer la nuit. Chemin faisant, il rencontre un moine qui venait le rejoindre, et lui demande s'il con-

naît un gîte. Le moine répond qu'il y en a bien un dans le voisinage, mais où l'on n'avait que du pain et du fromage à lui servir ainsi qu'à sa suite : « Ne crains rien, brave homme, lui dit Anselme en souriant; va vite seulement, et fais jeter un filet dans la rivière voisine; tu auras ce qu'il faut pour nous tous. » Le moine obéit, appelle un pêcheur, qui pense d'abord qu'il veut rire, et se décide difficilement à jeter d'un air incrédule son filet trop rarement rempli. Quelle est sa surprise, lorsqu'en le retirant il trouve une truite d'une grandeur extraordinaire avec un autre poisson plus petit! Depuis vingt ans qu'il fouillait toute la rivière, il n'avait pas fait semblable pêche. Enfin, le poisson fut accommodé, et le souper suffit amplement à l'appétit des convives.

On raconte encore une autre anecdote d'un châtelain de Picardie, Walter Tirrel, seigneur de Poix, celui qui figure d'une manière sinistre dans le récit mystérieux de la mort du roi Guillaume le Roux. Un jour, il avait retenu le prieur qui passait sur sa terre, et se trouva fort empêché, quand il fallut lui donner à souper. Le poisson manquait, et l'on n'avait à offrir à un personnage si considérable et aux moines de sa suite que de chétives provisions. Le prélat, voyant sa peine, lui dit gaiement : « On t'apporte un esturgeon, et tu te plains de manquer d'un bon plat! » L'autre se mit à rire, ne croyant pas que ce fût sérieux, quand il vit entrer deux hommes portant l'esturgeon « donné, dirent-ils, par des bergers qui l'avaient trouvé sur le bord de la rivière d'Authie. »

Notre chroniqueur conclut que, si l'on doutait que le don de prophétie eût été accordé au saint homme, la vérité du fait accompli indiquerait ce qu'il en faut croire.

CHAPITRE V

LES PREMIERS OUVRAGES D'ANSELME, — SES DIVERS TRAVAUX.

1063-1078.

Alors qu'Anselme n'était encore que prieur, mais vers le temps où va pénétrer notre récit, on place la composition de quatre de ses ouvrages, écrits sous forme de dialogues entre un maître et son disciple. Il dit lui-même, en les réunissant, que les trois premiers intéressent l'étude de l'Écriture sainte, et que le quatrième peut servir d'introduction à la dialectique[1]. Il est vrai que celui-ci, sous

1. J'adopte l'ordre suivi par Eadmer; mais les différents ouvrages ont été composés un peu plus tard. C'est le *Dialogus de Veritate*, *Ans. Op.*, p. 109; *de Libero Arbitrio*, p. 117; *de Casu Diaboli*, p. 62; *de Grammatico*, p. 143. D'abord, à en croire Eadmer, il semblerait que ces Dialogues ont précédé le *Monologium* (*Vit.*, I, p. 6), auquel un d'eux au moins, le premier dans l'ordre où ils ont été réunis et rangés par saint Anselme lui-même, p. 109, le *De Veritate*, est certainement postérieur; car il débute par une citation du *Monologium* (*Ibid.*). Ce dernier ouvrage, avant d'être publié, avait été adressé et soumis à Lanfranc, déjà archevêque de Canterbury (voir les *Lettres* 63 et 68 du liv. I, p. 335 et 336). Or Eadmer n'a pas encore parlé de la promotion de Lanfranc à l'épiscopat, et nous avons fait comme lui. Pour ne pas interrompre le récit plus tard, je laisse ici tout ce qui concerne les quatre *Dialogues*, le *Monologium* et le *Proslogium*; mais je crois qu'ils ont été composés entre 1070 et 1078, c'est-à-dire seulement dans la période de temps où nous allons entrer.

ce titre *Du Grammairien* ou *De Grammatico*, n'est qu'une application correcte des principes de la logique à la question de savoir si le grammairien est une substance ou une qualité. Pour résoudre, suivant l'art et le bon sens, une question qu'Aristote n'a qu'implicitement résolue[1], et qui s'agitait dans l'École, l'auteur montre une connaissance exacte de la doctrine des catégories et une parfaite expérience du syllogisme. Sa solution est que le grammairien est qualité comme significatif et substance comme appellatif; c'est-à-dire que ce mot désigne une qualité qui, attribuée à l'homme, devient une substance, ou d'adjectif, substantif. Il faut voir quelle subtilité la démonstration d'une chose aussi simple exigeait alors d'un dialecticien.

Des trois autres ouvrages, il en est deux, surtout le premier, qui appartiennent à la philosophie plus qu'à la science de l'Écriture sainte. Ce n'est qu'en identifiant toute science avec la foi qu'on peut voir dans le *De Veritate* autre chose qu'un traité de métaphysique. Il y est établi dialectiquement que la vérité est ce qui est, et quelle sorte de vérité réside en toutes choses; que la vérité n'est donc que la conformité à ce qui doit être (*rectitudo*), et, par conséquent, se résout définitivement dans la justice. Or la justice est en Dieu; elle a en Dieu son principe et son essence: donc, comme Dieu, la vérité ne commence ni ne finit, la vérité est éternelle, la vérité est unique. Le second ouvrage, qui traite *du Libre Arbitre*, touche déjà de plus près à la théologie; car le problème, posé dès le début, est celui-ci : Comment concilier le

1. *Logique*, Cat. I, c. I, § 3; c. II, § 2 et 11; c. VIII, § 17, 27, et 30.

libre arbitre avec la grâce, la prédestination, et la prescience de Dieu? Mais l'auteur abandonne aussitôt la question pour celle-ci : Comment, si le libre arbitre se confond avec la faculté de faire le mal, les anges, Dieu même, peuvent-ils être libres? A cela il fait la réponse, connue en philosophie, que la faculté de pécher diminue la liberté, au lieu de l'accroître, et que ce n'est pas en tant que libre que l'arbitre fait le mal. Sa liberté est, au contraire, la puissance de conserver la rectitude de la volonté pour la rectitude même; puissance, toutefois, qui ne suffit pas à elle seule, que le péché affaiblit, et qui a besoin d'un secours divin. En somme, la liberté la plus parfaite est une volonté droite. Elle est indéfectible dans Dieu. La liberté imparfaite de l'homme n'est pas moins réelle, pour être sans cesse offusquée par le mal, amoindrie par le péché; et l'ouvrage se termine par une analyse et une justification scientifiques de la définition de la liberté. Or, pour être chrétienne, cette théorie n'en est pas moins usitée en philosophie. Nous n'en pouvons pas tout à fait dire autant du troisième dialogue. La question de *la chute du Diable*, ou comment le Diable a-t-il pu pécher, n'intéresse que les théologiens. Eux seuls peuvent tenir à savoir si le mauvais ange a péché pour n'avoir pas voulu accepter le don de persévérance. Mais la question s'agrandit, lorsque l'auteur, recherchant la nature du mal, n'y voit que la négation du bien, et en conclut énergiquement que le mal n'est rien. C'est encore là une idée métaphysique du ressort de la raison pure. Si tout n'est pas original dans ces trois traités, très-arides par la forme (et l'originalité n'était nullement alors la prétention de la philosophie), le choix des doctrines atteste du moins l'élévation de l'esprit du philosophe,

comme la discussion en manifeste la force et la subtilité.

Du reste, ces trois ouvrages en supposent et en rappellent un plus important, où se rencontre, dans sa sublimité, la pensée première de saint Anselme. Le dialogue *de la Vérité* part de cette idée, que la Vérité n'a ni commencement ni fin. Or, où Anselme a-t-il dit cela? Dans un ouvrage antérieur qu'il faut placer bien au-dessus des essais qui l'ont suivi; dans une méditation philosophique d'un ordre supérieur; dans le *De Divinitatis essentia Monologium*[1]. Ici il ne dialogue plus; il cesse d'enseigner par la discussion; mais, devançant la méthode de recherche de Descartes, et prenant au début une forme qui sera souvent, après lui, employée par la philosophie, et qui convient surtout à celle où l'esprit, se repliant en soi, poursuit dans l'analyse de ses idées propres le secret de la nature des choses, il se représente seul avec lui-même, et cherchant dans le silence de l'autorité, sans le secours de la sainte Écriture, par les simples forces de la raison, ce que c'est que Dieu; et il le trouve tel que la foi le révèle. Sa prétention est de prouver invinciblement que Dieu est tel et ne peut être autre. C'est ce qu'on pourrait appeler une démonstration *à priori* du dogme de la Trinité; c'est-à-dire que si le Nouveau Testament n'avait pas parlé, la raison bien inspirée, la raison bien conduite aurait dû tomber sur la notion chrétienne de la Divinité.

En exposant plus loin dans ses principes la philosophie d'Anselme, nous ferons mieux connaître cet écrit, qui doit compter parmi les monuments durables de l'es-

1. *Ans. Op.*, p. 3.

prit humain. Disons seulement que le caractère éminemment philosophique de cet ouvrage, la nouveauté de la méthode plutôt que des conclusions, la hauteur de la doctrine peu accessible à l'enseignement vulgaire, inspirèrent à de certains lecteurs un peu de défiance, à l'auteur quelques craintes, à des amis quelques scrupules. Lui-même s'en explique dans la préface. En vain se confie-t-il à la pureté de ses intentions et de sa foi; en vain prend-il soin d'assurer que la nouveauté de ses idées n'est qu'apparente, et que sa doctrine de la Trinité ne diffère pas de celle de saint Augustin, ce qui confirme son orthodoxie sans beaucoup ôter pourtant à son originalité; on voit, quand il adresse à Lanfranc la première copie de son ouvrage encore sans titre, qu'il appréhende les critiques; et, peu après, il s'empresse de répondre à celles du docte prélat. Il se montre souvent inquiet que l'ouvrage ne soit imprudemment publié par fragments et sans les développements qui le justifient. Nulle part il ne paraît en peine du fond des doctrines; sous ce rapport, son assurance est entière. Il croit, avec raison, s'appuyer sur une base inébranlable; mais il craint les jugements des timides, des ignorants, des malveillants. Ce n'était pas au onzième siècle une tentative indifférente et simple, ce ne le serait peut-être pas au nôtre, du moins pour un prêtre, que de prétendre retrouver Dieu, hors de la tradition, dans les profondeurs de la pensée humaine, et l'Église n'a pas renoncé à s'alarmer quand la foi cesse un moment d'être la foi dans le témoignage, *fides ex auditu*, pour devenir la foi dans la raison. Quoi d'étonnant qu'un docteur en renom n'ait pu tenter alors, sans inquiétude l'œuvre difficile et hardie qui égara souvent les plus sincères génies?

Ce travail le mit sur la voie d'un travail plus original peut-être. Il conçut l'idée de rechercher s'il ne serait pas possible de renfermer dans un seul et même argument tout ce qu'on croit et tout ce qu'on enseigne touchant l'existence et la substance divine. Ce fut d'abord comme une pensée unique qui l'obsédait à toute heure. Il en perdait le manger, le boire, le sommeil, et, ce qui l'affligeait le plus, il se sentait préoccupé et troublé jusque dans le service de Dieu. Il ne pouvait dire matines attentivement. Inquiet et scrupuleux, mécontent, d'ailleurs, de n'avoir pas encore réussi à embrasser son sujet tout entier, il finit par craindre que son idée ne fût une tentation du démon; il s'efforça de la repousser. Mais plus il y travaillait, plus elle revenait l'assaillir. Voilà enfin qu'une certaine nuit, aux prières de vigiles, la lumière se fit dans son esprit : tout lui apparut avec clarté; son cœur se remplit d'une immense joie. Il crut reconnaître un coup de la grâce, et, dans le premier feu de sa découverte, il écrivit tout le fond de son argumentation sur des tablettes de cire qu'il confia aux soins d'un moine. Quelques jours après, il les redemande; on les cherche, on ne les retrouve pas. Aucun frère ne sait ce qu'elles sont devenues. Anselme se hâte de réparer sa perte, et trace une nouvelle rédaction des mêmes pensées sur d'autres tablettes, qu'il recommande au même dépositaire. Celui-ci les cache dans le coin le plus secret de son lit, et le jour suivant, sans s'être aperçu de rien, il les trouve brisées en mille pièces sur le carreau; il en ramasse les morceaux, et les porte à Anselme, qui les recueille, les rapproche, et parvient avec peine à retrouver à peu près l'écriture. Cependant, pour éviter de nouveaux dommages, il fit transcrire le tout sur parchemin

in nomine Domini. C'est ainsi qu'il composa ce petit livre, œuvre d'un contemplatif éloquent et subtil, et auquel il donna ce titre : *Proslogium, seu Alloquium de Dei existentia*[1]. C'est, en effet, une allocution adressée à l'homme et à Dieu. Sous une forme oratoire, il y développe, avec un talent remarquable, le célèbre argument qu'on a appelé la preuve métaphysique de l'existence de Dieu, et qui doit à Descartes sa popularité dans la science. C'est la démonstration de cette proposition : « Ce qui est pensé tel que rien de plus grand ne peut être pensé existe effectivement. » Cette démonstration, il a eu grand soin d'établir qu'il l'avait trouvée, et il la présente à volonté comme une découverte ou comme une inspiration. « J'a-« vais commencé, dit-il, à chercher si l'argument pouvait « être trouvé... Quand il me paraissait que j'allais le « saisir, il échappait à mon esprit... De désespoir, je « voulais y renoncer... Mais j'essayais en vain de m'en « défendre, cette pensée revenait m'obséder avec une « certaine importunité. Un jour donc que je me fatiguais « à repousser l'importune, dans le conflit même de mes « pensées s'offrit à moi ce dont j'avais désespéré. » C'est l'histoire de plus d'une grande découverte. Qui la lui suggéra? Est-ce, comme il dit, *la foi qui trouva l'idée?* Est-ce l'esprit de l'homme dans une de ces hautes et vives intuitions qui le charment et l'enorgueillissent? Est-ce le démon qui, détruisant ou brisant les tablettes, ou suscitant plutôt la malice de secrets ennemis, ne voulait pas que le livre fût écrit? Est-ce la sainte formule du signe de la croix qui a sauvé la copie sur parchemin, et conservé à la postérité le plus précieux essai de théodicée que le moyen âge ait produit?

1. *Ans. Op.*, p. 29. — *Hist. nov.*, I, p. 6.

Ce livre et le précédent, comme les deux parties d'un même tout, forment un traité de haute métaphysique sur l'existence et la nature de Dieu ; et malgré la sainteté de l'auteur, malgré le respect de l'Église pour sa mémoire, l'exemple qu'il a donné n'est pas de ceux que tous peuvent indifféremment suivre. Le premier de ces deux ouvrages fut d'abord publié, sans nom d'auteur, sous le titre d'*Exemple de méditation touchant la raison de la foi* (*Exemplum meditandi de ratione fidei*) ; le second sous celui de *La foi cherchant à comprendre* (*Fides quærens intellectum*). Ces titres étaient vrais et contenaient la profession d'un rationalisme chrétien, mais il jugea convenable de les supprimer. Hugues, archevêque de Lyon, légat apostolique, primat des Gaules dans les quatre provinces lyonnaises, dont la seconde était la province de Rouen, Hugues, le supérieur, le conseiller, et bientôt l'ami d'Anselme, lui ordonna de mettre son nom à ses ouvrages, et ils reçurent alors les deux titres sous lesquels ils sont parvenus à la postérité[1]. Tous deux ont été traduits et appréciés par un bon juge[2], et nous nous garderons ici de rien dire de plus.

Cependant les censures de l'autorité n'étaient pas les seules critiques à craindre, même au siècle d'Anselme. Il y a toujours eu de libres esprits, des esprits téméraires qui aiment à saper les croyances établies, des esprits positifs qui résistent d'instinct à toute spéculation métaphysique. Cette résistance vint à Anselme de la part de

1. *Ep.*, II, 11 et 17. — *Monologion* (ou *gium*) au lieu de *monoloquium* ; *Proslogion* (ou *gium*) au lieu de *prosloquium*. Voy. aussi *Ep.*, I, 65, 68, 74, et II, 22.

2. *Le Rationalisme chrétien à la fin du onzième siècle*, par H. Bouchitté. Paris, 1842.

Gaunilon, moine de Marmoutiers [1]. C'était le descendant d'une famille noble, le fils de Gautier, vicomte de Tours. Il avait été marié; la bienveillance des comtes Eudes et Thibauld lui valut des charges importantes, celle de trésorier du chapitre de Saint-Martin de Tours, dont le roi était abbé, ainsi que le comté de Montigni. Dépouillé de tous ses honneurs en 1044, lorsque Geoffroi, comte d'Anjou, fit prisonnier le comte Thibauld, il fonda près de son château le prieuré de Saint-Hilaire-sur-Yerre, et prit l'habit à Marmoutiers, maison dont son père et sa mère avaient été les bienfaiteurs. C'est donc lui qui publia une réfutation de l'argument d'Anselme. Comme celui-ci s'était beaucoup servi de la fameuse citation du Psalmiste : « L'insensé a dit dans son cœur : Dieu n'est « pas » (Ps. XIII, 1), Gaunilon répond par un opuscule sous ce titre hardi : *Livre pour l'Insensé* [2]. Cependant, qu'on ne croie pas qu'il relève formellement la thèse de l'*Insensé;* mais il se défie de l'esprit humain, et il consent à être appelé insensé pour n'avoir pas compris que l'idée de Dieu fût l'existence de Dieu. Il adresse à Anselme quelques objections du genre de celles que Gassendi, Huet, et enfin Kant, dirigeaient contre Descartes. Il fallut que le philosophe répondît; et dans une *Apologie* [3], qui peut aussi se comparer aux réponses de Descartes, il renouvelle et fortifie son raisonnement. Il en donne une

1. Dom Martène, dans ses fragments d'une histoire de Marmoutiers, l'appelle Guanilon. Voy. l'appendice du Rapport de M. Ravaisson sur les Bibliothèques de l'Ouest, p. 410 (1 vol. in-8, Paris, 1841).

2. Liber pro insipiente adversus S. Anselmi in Proslogio ratiocinationem. — *Ans. Op.*, p. 35.

3. Liber apologeticus contra Gaunilonem respondentem pro insipiente. — *Ibid.*, p. 37.

exposition peut-être plus saisissable et plus précise, et sa réfutation « du catholique qui a pris la place de l'insensé, *quidam non insipiens, et catholicus pro insipiente*, » ne laisse subsister que ce dernier doute de sens commun dont ne peut se délivrer tout esprit simple mis aux prises avec les argumentations éblouissantes du réalisme et de l'idéalisme.

Auprès de ces œuvres qui sont de tous les temps, il peut être curieux de placer encore quelques traits de la vie du prieur du Bec. Travaux, devoirs, affaires, prodiges même, tout est de l'âge et du monde où se passe son existence; mais rien n'y dépare le caractère moral de celui que l'Église a sanctifié.

On raconte qu'il tomba gravement malade, et lorsqu'il commençait à se remettre, il vit une fois, dans son sommeil sans doute, un fleuve et large et rapide, emportant dans son cours hommes et femmes, riches et pauvres, qui pourtant s'abreuvaient avec délices à ses eaux fangeuses : « C'est le torrent du monde, lui dit une voix, et voici le port. » Un vaste cloître s'offrit alors à lui : les murailles en étaient d'argent pur; dans le préau croissait une herbe vert et argent, qui pliait doucement sous ceux qui s'y reposaient, et dès qu'ils se levaient, elle se redressait. Il choisit pour demeure ce lieu charmant. « Veux-tu voir maintenant, lui dit son guide, ce que c'est que la véritable patience? » Et comme il répondait que c'était son plus vif désir, il n'aperçut plus rien. Touché de ce qui lui parut un avertissement, il n'en ressentit que plus d'amour pour la retraite monastique, et se confirma dans la résolution de s'y dévouer tout entier. Qu'était-ce que *la patience véritable?* Apparemment de supporter la vie réelle, et de se résigner à la monotonie

chagrine du couvent que voyaient ses yeux quand il était tout éveillé.

Un jour, un abbé, renommé pour sa piété, s'entretenait avec lui de leur état et de la difficulté de discipliner les enfants élevés au couvent. « Ils sont pervers et incor-« rigibles, disait-il; cependant nous ne cessons de les « battre jour et nuit, et ils deviennent toujours pires. » — « Vous ne cessez de les battre! dit Anselme. Et quand « ils sont adultes, que deviennent-ils? » — « Hébétés et « brutes, » répondit l'abbé. — « Que diriez-vous, reprit « Anselme, si, ayant planté dans votre jardin un arbre, « vous le comprimiez ensuite de manière à l'empêcher « de déployer ses rameaux? Des enfants vous ont été « donnés pour qu'ils croissent et fructifient; et vous les « tenez dans une si rude contrainte, que leurs pensées « s'accumulent dans leur sein, et n'y prennent que des « formes vicieuses et tourmentées. Nulle part, autour « d'eux, la charité, la piété, ni l'amour : dans leur âme « irritée croissent la haine, la révolte et l'envie. Ne « sont-ce pas des hommes pourtant? Leur nature n'est-« elle pas la vôtre? et voudriez-vous qu'on vous fît ce « que vous leur faites? Vous les battez! Mais est-ce seu-« lement en battant l'or et l'argent que l'artisan en forme « une belle statue?... » Puis il développa avec chaleur, avec onction, la puissance des bons exemples, des leçons pieuses, et cet art de mêler la science et l'amour qui pénètre l'âme et l'améliore en l'élevant. Enfin, il émut à ce point son interlocuteur, que celui-ci se jeta à ses pieds en s'écriant qu'il avait péché, qu'il demandait son pardon, et promettait de se corriger désormais [1].

1. *Vit.*, I, p. 7 et 8.

On le voit, la morale d'Anselme était pleine de douceur ; c'est aussi une philosophie de l'éducation que celle qui procède par la raison et la bonté, et il appartenait à cette grande intelligence de comprendre que pour maîtriser les âmes il faut s'en faire aimer.

Non-seulement la réputation du prieur du Bec s'était étendue par toute la Normandie, mais elle gagna la France, la Flandre et les contrées voisines. Elle passa le détroit et remplit l'Angleterre. Si elle n'égalait pas celle de Lanfranc et de Guitmond, c'est parce que leur science guerroyante s'était mesurée avec éclat contre l'hérésie, et non, comme il le dit modestement, parce que toutes les fleurs n'ont point le parfum de la rose, lors même qu'elles ont ses couleurs [1]. Toutefois, des nobles, des clercs, des hommes d'armes venaient à lui pour s'instruire par ses leçons et se donner dans son couvent au service de Dieu.

Voici comme on racontait la conversion d'un certain Cadul. C'était un guerrier d'une grande dévotion. Une fois qu'il assistait aux prières de vigiles, son écuyer, ou plutôt le diable qui avait pris cette forme, vint lui dire que tous ses chevaux et son bagage étaient enlevés par des voleurs. Cadul ne bougea pas, pensant perdre plus en quittant l'office qu'en se laissant dépouiller. Alors le démon, sous la figure d'un ours, tomba du haut de l'église à ses pieds ; le guerrier impassible ne fit aucun mouvement. Mais plus tard il voulut consulter Anselme sur ses projets de retraite, et en se rendant chez lui, il entendit ces paroles : « Cadul, Cadul, où vas-tu ? » Il s'arrêta, et demanda qui lui parlait ainsi. La voix ré-

1. *Ep.*, I, 16.

péta : « Cadul, où vas-tu? Qui te pousse vers cet hypocrite de prieur? Crains de tomber dans ses filets; il a trompé bien des gens dont il a fait des sots. » L'homme d'armes reconnut le démon, se signa, et continua sa route. Quand il eut entendu Anselme, il abandonna le monde, et prit l'habit dans le couvent de Marmoutiers.

On regardait comme un grand honneur pour Anselme d'avoir, après l'envie des hommes, excité l'envie du diable[1].

Cependant le monastère du Bec grandissait en importance, en richesse aussi bien qu'en renommée. Ce n'était plus le temps où Herluin, entouré de quelques pauvres moines en robe noire, buvait une eau malsaine, regardait un peu de fromage comme un régal accidentel, et ne pouvait même, dans son indigence, conserver un cierge ou une lampe allumée jour et nuit dans la chapelle. L'affluence des écoliers avait multiplié les ressources et les clients de la communauté. Il sortait de son sein des hommes destinés à la fortune mondaine ou aux dignités ecclésiastiques. La reconnaissance et la piété accroissaient ses domaines par des donations. Plus l'établissement faisait de progrès, plus le poids des affaires retombait lourdement sur le prieur. L'abbé Herluin était vieux; il se reposait sur son lieutenant de mille soins, et il l'envoyait souvent au dehors, quelquefois même pour y donner des leçons. Il ordonna que les chevaux et tous leurs équipages fussent exclusivement à ses ordres comme s'ils lui appartenaient en propre. Anselme *eut horreur de ce mot de propriété*, il voulut que tout ce qu'on lui réservait ainsi fût donné indistinctement à tous ceux

1. *Vit.*, I, p. 9.

qui iraient en voyage; car, suivant une doctrine qu'il est difficile de ne pas admettre comme évangélique, il tenait que toutes les richesses du monde avaient été créées par le père commun des hommes pour l'usage commun des hommes, et que la loi naturelle ne reconnaissait pas de propriété particulière[1]; aussi refusait-il tous les présents. Ayant un jour trouvé dans son lit un anneau d'or, il chercha vainement qui l'avait perdu ou déposé, et voulut que la valeur en fût employée au profit du couvent. Plus tard, quand il s'éleva en dignité, on se souvint de l'anneau d'or, et on prétendit y retrouver un présage de son futur épiscopat.

1. *Vit.*, I, p. 8.

CHAPITRE VI

CONQUÊTE DE L'ANGLETERRE PAR LE DUC DE NORMANDIE. — ANSELME ABBÉ DU BEC. — SON ADMINISTRATION.

1078-1087.

Le 27 de septembre 1066, Guillaume le Bâtard était parti avec quatre cents navires et mille bateaux du port de Saint-Valery, et quinze jours après, la victoire l'avait élu roi d'Angleterre. Ce roi fut conquérant dans toute la force du mot : de saxonne, il rendit l'Angleterre normande.

Edward, dit le Saint ou le Confesseur, qu'une restauration avait rappelé au trône vingt-quatre ans auparavant, était bien le représentant légitime de la dynastie saxonne ; mais il était fils d'une Normande, Emma, sœur du duc Richard le Bon. Exilé de son pays pendant vingt-sept ans par les conquêtes des chefs danois, il avait été élevé à la cour de Rouen, dans sa famille maternelle ; ses mœurs, ses souvenirs, son langage le rendaient comme étranger dans sa patrie. A sa suite, des parents, des amis passèrent la mer, et vinrent se partager la faveur royale. Des guerriers normands reçurent en dépôt ses forteresses ; des prêtres normands obtinrent des bénéfices, même des

évêchés. Ils étaient généralement supérieurs au clergé indigène par l'instruction, par la régularité de la conduite et la douceur des mœurs; leur piété, plus vraie et plus lettrée, allait mieux à la dévotion cultivée du roi; mais il semblait au peuple que dans leur bouche, la foi chrétienne n'était plus la religion du pays. Les lois elles-mêmes commençaient à être écrites en français; et les pauvres Anglo-Saxons, tandis que la domination étrangère paraissait reculer vers le Nord avec l'étendard danois, en voyaient renaître une autre plus habile et non moins redoutable qui envahissait presque sans combat la société, et comme on dirait aujourd'hui, dénationalisait le gouvernement[1]. Lorsque, dès 1051, il prit fantaisie à Guillaume le Bâtard de visiter son cousin Edward et de parcourir l'Angleterre, il put croire quelquefois qu'il n'était pas sorti de ses États : dès lors, sans doute, il conçut l'idée de convertir cette illusion en réalité. Il y réussit quinze ans après.

Harold, fils de Godwin, comte de Kent, désigné pour le trône par Edward au lit de mort, essaya, en faveur de la cause anglo-saxonne, une défense impuissante. Guillaume, se prévalant d'une promesse antérieure d'Edward, de leurs engagements mutuels alors qu'ils étaient élevés ensemble à la cour de Normandie, s'empara en courant de l'héritage de son cousin. Un chef normand fut ainsi donné à la révolution commencée; il trouva, en prenant la couronne, tous les éléments préparés pour transformer en quelque sorte la société anglaise à l'image de son chef.

Cette transformation laborieuse et longue ne fut ja-

1. *Ingulfi mon. Croyland. Hist.*, D. Bouquet, t. XI, p. 153.

mais profonde et si complète, que les éléments comprimés n'aient pu réagir à leur tour; et, de leur lutte, il est sorti une transaction admirable, celle qui a été définitivement constituée sous la puissante forme de la société et du gouvernement britanniques. Mais la grande révolution, qui commença vers le milieu du onzième siècle, est un événement connu et compris maintenant; elle a été retracée dans un de ces tableaux que rien n'efface de l'imagination des hommes[1].

De cette douloureuse rénovation sociale, celle du clergé ne pouvait être ni la plus prompte, ni la plus facile. Guillaume était impérieux, mais habile, et son caractère était plus absolu que son pouvoir. Il se garda de remplacer brusquement le clergé des vaincus par celui des vainqueurs. Dans l'Église, ni les propriétés, ni les personnes, ne pouvaient être touchées, déplacées, remaniées avec une liberté sans limites. Les unes et les autres portaient un caractère sacré auquel il n'était ni permis ni sûr d'attenter, et pour consommer l'œuvre d'oppression sur le clergé, il fallait de l'art et du temps. Heureusement pour le roi, la religion même venait en aide à sa politique. Le clergé anglo-saxon était ignorant, grossier, déréglé. Quoique l'histoire, écrite en général par ses ennemis, ait pu exagérer ses désordres, ils sont prouvés, au moins dans une certaine mesure, par les mœurs mêmes de la société qui le soutenait. Guillaume, qui, ainsi que tout homme né pour commander, aimait la règle, pouvait penser et certainement se plaisait à dire qu'il travaillait à la réforme de l'Église. A la faveur de cette idée, qui se

1. *Histoire de la Conquête de l'Angleterre par les Normands*, par Augustin Thierry. Cf. dans les *Essais* de M. Guizot *sur l'Histoire de France*, l'Essai VI[e] sur le gouvernement anglo-normand.

propageait alors dans l'Europe entière, et qui servait de principe à de pieuses entreprises comme de prétexte à d'audacieuses usurpations, il s'assurait la sympathie et la sanction de la cour de Rome. On sait que les deux papes qui occupèrent le saint-siége, de 1054 à 1073, furent choisis sous l'influence de cet Hildebrand qui devait leur succéder avec tant d'éclat. C'est dire assez quel esprit animait alors l'auguste puissance qui fut la plus grande singularité du moyen âge, et qui, dans cet empire de la force, rêva la souveraineté morale du monde.

D'ailleurs, le Normand s'était de bonne heure ménagé le protection romaine. L'alliance paraissait facile à conclure. Les guerres continuelles avaient en Angleterre amené le relâchement de la discipline ecclésiastique. Les établissements dont jadis le roi Canute était allé chercher l'inspiration à Rome même étaient tombés en désuétude. Le denier de Saint-Pierre, cet impôt dont il avait prescrit au profit du saint-siége la perception annuelle dans tout son royaume le jour de la fête du prince des apôtres, avait cessé d'être levé exactement, et l'origine danoise de ce tribut achevait de le rendre odieux aux Saxons[1]. Les évêques de leur sang étaient accusés à Rome de luxure et de simonie. Si le souverain pontife ne conférait pas l'épiscopat, il donnait de sa main, aux archevêques en personne, ce pallium qui était comme le signe

1. Ce tribut appelé diversement, *Romescot*, *Peterpence*, *S. Petri denarius*, établi dans plusieurs États de l'Europe, remontait en Angleterre aux jours de l'heptarchie, et paraît avoir été payé dès le temps d'Ina, roi de West-Anglie (740). Les rois danois le rendirent plus fixe et plus considérable. Il fut surtout régularisé par Canute. Guillaume le Conquérant le rétablit et le fit payer exactement (*Ans.*, *Op.*, Annot. in Epist., p. 574 ; Selden, not. in Eadm., p. 112 ; Lingard, *Ant. de l'Egl. angl.-sax.*, ch. III, p. 124, trad.).

de leur autorité apostolique ; et le pallium avait été refusé à des Saxons. L'Église d'Angleterre ne tenait plus que par de faibles liens à la métropole de la chrétienté. Aussi, Guillaume, dès longtemps en possession de la faveur papale, grâce aux habiles négociations de Lanfranc, n'avait-il pas eu de peine à obtenir, au moment de son départ pour la conquête, que le pape proclamât son bon droit et bénît ses armes. Une bulle avait été publiée en sa faveur, et Alexandre II lui envoya un anneau avec une boucle de ses cheveux en signe d'affection, un étendard consacré en signe de protection. L'étendard fut déployé à la bataille de Hastings; là où celui des Saxons était tombé fut fondée cette abbaye qu'on appela, en langue normande, l'*Abbaye de la Bataille*. La conquête de l'Angleterre fut donc, ou peu s'en faut, bénie comme une croisade. Les violences qui la suivirent, même exercées contre des prêtres ou des moines, coupables ou suspects de résistance à l'étranger, parurent en cour de Rome des nécessités politiques, et n'y éveillèrent que bien faiblement la sevérité et la sollicitude. On savait mal en Italie ce qui se passait en Angleterre, et l'on y était disposé à tolérer tout ce qui pouvait affermir l'autorité d'un prince animé de sentiments tout catholiques. Enfin, comme pour consacrer cette grande dépossession de l'Église nationale, on vit, en 1070, arriver en Angleterre les deux cardinaux Pierre et Jean, et Hermenfred, évêque de Sion, légats du pape. Ils venaient sans doute pour renouveler et régler l'alliance entre l'autorité pontificale et la dynastie nouvelle ; mais aussi pour établir et agrandir la première, en procédant, en son nom, à l'épuration du clergé, et en sanctionnant, par leur présence, une reconstitution normande de l'Église. Les évêques saxons furent cités à

Winchester, devant une assemblée ou concile ecclésiastique et laïque. Ils devaient justifier de leur foi et de leurs mœurs. De graves désordres leur étaient communément reprochés, et il faut bien croire que l'accusation n'était pas toute calomnieuse. L'objet avoué était la réforme; le grief réel, le soupçon d'un fond d'hostilité patriotique, et le but caché, l'intrusion des créatures et des amis du roi. A la tête du clergé, on distinguait Stigand, archevêque de Canterbury[1]. Il avait été porté populairement sous Edward à ce siége, le premier de l'Angleterre, en place de Robert de Jumiéges, expulsé par le peuple, et qui était allé s'en plaindre à Rome, vers l'époque où Lanfranc paraissait en négociateur. Le pape, du moins celui qui fut plus tard regardé comme seul légitime, avait excommunié Stigand, tandis que son concurrent, Benoît X, lui envoyait le pallium. Bravant l'anathème, le prélat s'était montré le partisan d'Harold. On a dit même qu'il l'avait sacré; certainement il avait secondé de tous ses efforts la résistance à l'invasion. Lui-même, il avait pris les armes et soutenu la royauté passagère d'Edgard Étheling, qu'on essaya d'opposer au Conquérant. Mais quoiqu'il eût fait soumission au dernier après la victoire, il refusa de le sacrer dans Westminster. C'étaient autant de crimes d'État qu'on ne pouvait pardonner. Il le sentit et ne comparut point au concile de Winchester; il s'enfuit en Écosse. Son élection fut dé-

1. Nous avons écrit au titre Cantorbéry pour suivre l'usage, mais le nom est Canterbury. Le *Durobernum* des Romains était en breton *Durwhern*, ou *Caer-Ceint*, la ville du Kent, dont les Saxons ont fait *Cantwarabyrig*. *Cantium* dans César, du breton *Kant*, angle, est l'angle sud-est de la Grande-Bretagne. *Wara* en composition signifie *les habitants*. *Byrig*, lieu fortifié, vient du primitif *Burh*, d'où *Borough* et *Bury*. C'est donc le *Bourg des hommes du Kent*, en latin Cantuarena.

clarée nulle, mais pour des griefs canoniques. On l'accusa d'avoir acheté son siége, ainsi que deux évêchés occupés par lui auparavant. La simonie pouvait être réelle; comment le savoir aujourd'hui? Même réelle, elle fut un prétexte. La dégradation fut prononcée contre Alexandre, évêque de Lincoln; Éghelvin, évêque de Durham: Éghelrik, évêque de Sussex; Éghelmar, évêque de l'Est-Anglie, et Éghelsig, abbé du monastère de Saint-Augustin, le premier du royaume.

Le successeur de Stigand ne pouvait manquer d'être Lanfranc, Robert de Jumiéges étant mort. Lanfranc était Italien et Normand, agréable au pape et au roi. De fréquents voyages l'avaient fait connaître à Rome, où le recommandaient ses combats contre l'hérésie, sa réputation littéraire, ses talents de toutes sortes. Heureux négociateur des intérêts de Guillaume, premier abbé d'un couvent de sa fondation, pieux et savant, prudent et docile, il paraissait propre de tout point à une mission spirituelle et politique. Mais il se montrait exclusivement dévoué aux devoirs et aux études du cloître. Il avait refusé la succession de Maurile, archevêque de Rouen (1067), et apporté lui-même d'Italie le pallium à Jean, son successeur. Le roi et le concile lui envoyèrent en Normandie les légats du pape; les chefs du clergé, la reine Mathilde, les seigneurs normands, l'abbé Herluin le pressèrent instamment. Il céda; du moins, il consentit à passer en Angleterre, et là, à la prière du roi lui-même, et comme appelé par le vœu universel, il reçut la consécration dans l'église de Canterbury, le 29 août 1070. Anselme célébra sa promotion, et lui renvoya une coupe précieuse qu'il tenait de lui, comme souvenir de leur fraternité spirituelle. Lanfranc proclamait ses regrets, son

amour pour son ancienne vie ; il écrivait au pape pour le prier de le délivrer et de le rendre à la paix du monastère. Peu après, cependant, il partait pour aller lui demander le pallium (1071), et Anselme de Bagio, Milanais qui avait étudié à l'école du Bec, et qui portait la tiare sous le nom d'Alexandre II, lui donnait deux palliums ; celui qu'il avait béni à son intention sur l'autel de Saint-Pierre, et celui dont il se servait lui-même pour dire la messe[1].

On a peine à croire tout à fait sincère cette répugnance pour la dignité épiscopale, et cependant il serait injuste de n'y voir qu'une hypocrite affectation. Il faudrait, pour en juger ainsi, ignorer la puissance de la règle monastique sur les esprits qui l'ont acceptée, et la singulière faculté que possède la nature humaine de s'abuser sur ce qu'elle éprouve. On pense aisément avoir rempli les devoirs de son état pourvu qu'on en ait observé les convenances, et l'on se croit effectivement les sentiments dont on a pris le langage. A l'offre d'une mission difficile et pénible, Lanfranc fut ému ; il regrettait son repos et sa liberté. Il faisait les professions reçues de modestie et d'humilité ; il opposait ses hésitations à toutes les instances, et il lui suffisait d'avoir ainsi parlé pour acquitter sa conscience. Qui donc n'a vingt fois refusé le pouvoir avec la certitude de l'accepter, pourvu qu'on insistât ; et qui n'en a dit assez, avant de le prendre, pour se persuader suffisamment qu'il y avait été contraint?

La nomination de Lanfranc fut toute politique. Le roi,

1. *Ep.*, I, 1. — Ord. Vit., III, IV et V, t. II, p. 126, 156, 164, 209, 304. — Lanfr., *Op.*, t. II, Ep. 3, p. 19 ; Append., *Vit. Lanfr.*, p. 292 (ed. Oxford). — Matthieu Paris, t. I de la trad., p. 23. — Malmesb., *Gest. pontif.*, I, p. 206, 213.



les seigneurs, quelques prélats normands, moins encore comme prêtres que comme grands de l'État, y prirent seuls une part. Contrairement aux anciens usages, elle ne fut point, même en apparence, l'expression des suffrages du clergé du diocèse; on l'imposa aux fidèles comme une suite de la conquête. Un historien des plus graves n'hésite pas à appeler Lanfanc un évêque intrus[1].

Mais ce fut un grand honneur et une grande joie pour l'abbaye du Bec que de voir un de ses enfants élevé à une des premières dignités de l'Église d'Occident. Ainsi se vérifiait un songe de l'abbé Herluin; car il disait avoir rêvé, longtemps auparavant, que Guillaume de Normandie lui enlèverait un bel arbre, un beau pommier qu'il avait planté dans son jardin; mais que les racines n'en seraient point arrachées, et qu'il en naîtrait de non moins beaux rejetons. Il conserva soigneusement ses relations avec le nouveau prélat, et, malgré son grand âge, il s'embarqua une fois à Boulogne pour l'aller voir en Angleterre. Quelques années après, l'archevêque, rappelé par des affaires auprès du roi qui se trouvait en Normandie, revint visiter son ancien couvent. Du temps qu'il l'habitait (1058), il avait conseillé au modeste fondateur de l'agrandir et de le placer sur un sol moins humide; mais des années s'étaient écoulées avant que la nouvelle église fût achevée (1073)[2]. Un jour seulement, les moines s'y étaient rendus en procession, et l'office y avait été

1. *Intrusive bishop.* Hallam, *Supplement. Notes*, etc., p. 273.

2. Cette église a été détruite, et l'on peut voir, soit dans le *Chronicon Beccense*, soit dans l'ouvrage intitulé *Description de la haute Normandie*, les vicissitudes qu'éprouvèrent les édifices religieux du couvent du Bec. Il n'en reste plus qu'une tour au milieu des arbres. (Ampère, *Hist. de la litt. fr.*, t. III, ch. XVIII, p. 365.)

célébré. L'archevêque Lanfranc en fit la dédicace à la sainte Vierge, le 23 octobre 1077, en présence des cinq évêques, de Bayeux, de Lisieux, d'Évreux, de Seez et du Mans, au milieu d'un grand concours de prêtres et de laïques; ce fut une fête pleine de solennité et d'allégresse dont le récit a été écrit avec une sorte d'enthousiasme par un témoin, Gislebert Crespin, moine du Bec, et noble normand qui devint plus tard abbé de Westminster. Lanfranc, qui prolongea son séjour pendant trois jours encore, combla d'honneurs son ancien abbé, jusque-là qu'il ôta son anneau de son doigt, ne le reprenant que pour célébrer la messe. Il déposait ainsi les insignes de son rang, il voulait, disait-il, n'être encore que prieur. Quand il partit, le vieux Herluin voulut l'accompagner jusqu'à la distance de deux milles, puis, en rentrant dans sa cellule, il fondit en larmes et prononça les paroles consacrées : *Nunc dimittis, Domine, servum tuum.* A compter de ce jour, ses forces déclinèrent, et le 29 août de l'été suivant, il se sentit si malade qu'il demanda l'absolution et les sacrements. Tous les moines entourèrent son lit, récitèrent l'Office des Morts, et reçurent en pleurant sa bénédiction. Il languit encore quelques jours. Il était soigné assidûment par Roger, abbé de Lessai, un de ses anciens religieux. La nuit du samedi où il mourut, le prieur Anselme s'était aussi glissé dans sa chambre et caché dans l'obscurité, car le vieillard voulait qu'on le laissât seul. Mais quand il entendit sonner matines : « Éveillez le prieur, dit-il à Roger, pour qu'il dise matines avec nous. » Quand le jour fût venu, il communia. Comme il ne se trouvait pas d'hostie dans le ciboire, un prêtre, qui disait sa messe en ce moment, donna une portion de celle qu'il venait de consacrer.

Vers le soir, l'abbé répétait sans cesse à Roger : « Où sont donc nos seigneurs? Que tardent-ils? Pourquoi ne viennent-ils pas? — Ils sont là, dans le cloître, disait Roger, pensant qu'il parlait des moines; ils viendront dès que vous le voudrez. » Le mourant ne répondait pas; puis, un moment après, il renouvelait sa question. Quelques-uns ont cru qu'il voulait parler des anges qui devaient le venir chercher. Enfin, à la nuit, il mourut, après l'office du soir, le 25 août 1078, à l'âge de quatre-vingt-quatre ans. Les moines du Bec ont donné le titre de saint au pieux fondateur de leur maison. On y voyait une chapelle dite de *Saint-Hellouin*, qui fut détruite en 1417. Mais peut-être son souvenir seul avait-il consacré ce lieu; peut-être ses restes y reposaient-ils, avant d'être ensevelis dans la salle du chapitre, sous une tombe de marbre noir grossièrement sculpté. Ce ne fut, du moins, qu'au commencement du dernier siècle qu'un archevêque de Rouen permit qu'on cessât de dire une messe pour le repos de son âme[1].

Après la mort d'Herluin, la congrégation se prépara par le jeûne et la prière à l'élection de son successeur, et, d'une voix unanime, Anselme fut proclamé. Il résista d'abord; mais, voyant qu'on ne tenait aucun compte de ses refus, il rassembla tous les moines, et, se jetant la face contre terre, il les conjura, avec des sanglots et des larmes, au nom du Tout-Puissant, de le dispenser d'une onéreuse mission. Les frères lui répondirent en l'imitant, et, prosternés en sa présence, ils le supplièrent

1. Ménard, *Martyrol. Sanct. Ord. S. Bened.*, *Obs.*, lib. I, p. 309 à 318. — *Chronic. Becc.*, et *Vit. Herl.*, in Lanfr., *Op.*, t. II, Append., p. 200 et 275; — *Descript. géogr. et hist. de la haute Normandie*, t. II, p. 277.

d'avoir compassion de l'établissement et d'eux-mêmes.

Ces scènes se renouvelèrent plus d'une fois ; mais l'insistance des frères l'emporta, appuyée par le souvenir du conseil ou de la prédiction de l'ancien archevêque de Rouen.

Avant d'être institué canoniquement, il fallait obtenir l'agrément du duc de Normandie. C'était le roi d'Angleterre, qui se trouvait précisément sur le continent. On députa vers lui ; il ne refusa pas, mais ajourna sa réponse jusqu'à ce qu'il fût à Brionne. De là il envoya au Bec le comte Roger de Beaumont, Guillaume de Breteuil et Roger de Bienfaite, pour juger par leurs yeux des dispositions de la communauté. Ils revinrent bientôt avec la réponse la plus satisfaisante, et reçurent l'ordre d'aller chercher le nouvel élu. Anselme se résigna donc, et se rendit à la cour. Le suzerain lui fit joyeux accueil, et l'investit de son abbaye par le don du bâton pastoral, comme c'était l'usage de la contrée, mais sans exiger aucun serment d'hommage. Il ordonna ensuite à un évêque qui se trouvait présent de ramener l'abbé, et de l'installer dans son nouveau poste. Mais Anselme, humble et désolé, refusa de porter les insignes de sa dignité, et de rien faire qu'il ne fît étant prieur. Les religieux pensèrent qu'il fallait hâter la cérémonie de la bénédiction ; mais à qui la demander? Le protecteur des deux moines italiens, Maurile, n'était plus depuis douze ans. Jean II, son successeur, en disgrâce auprès de son seigneur, frappé d'ailleurs d'infirmités sans remède, gardait à grand'peine un titre vain et menacé. Son siége était considéré comme vacant. On prit donc les ordres du roi ; il décida qu'un des suffragants sacrerait le nouvel abbé, et l'évêque d'Évreux, Gislebert II, surnommé la Grue,

qui avait assisté à la dédicace de l'église du Bec, donna à Anselme la bénédiction le 22 février 1079; d'autres disent le jour de la fête de la Chaire de Saint-Pierre, ce qui reporterait la solennité au 18 janvier. Anselme reçut la consécration sans faire aucune profession, c'est-à-dire sans subordonner son autorité à aucune juridiction supérieure.

Mais le fardeau qu'il acceptait n'en était pas moins pesant; et à peine l'eut-il sur les épaules qu'il s'en remit à d'autres, peut-être à Baudric, qui devint son prieur, du soin minutieux des affaires, pour s'occuper uniquement de l'instruction et de l'amélioration de ses frères, en se réservant du temps pour la vie contemplative. Si, par hasard, quelque intérêt considérable de la communauté exigeait son entremise, il ne cherchait que la prudence dans la justice, car il détestait le gain de l'iniquité, et ne souffrait point que son couvent ou les siens s'enrichissent par la fraude. Quand, dans les affaires contentieuses, il lui fallait exercer son droit de juridiction sur les vassaux de l'abbaye, il s'asseyait, tranquille et calme, entre les plaideurs, ne répondant aux paroles insidieuses que par quelque trait de morale ou quelque pensée de l'Évangile. Parfois même il s'endormait; et l'on était tout surpris qu'au réveil il éclaircît les obscurités, démêlant les plus captieux mensonges, comme s'il eût tout entendu bien éveillé. La merveille était d'unir un esprit délié à un cœur juste.

Jusqu'ici le biographe, dont nous suivons fidèlement le récit, a épargné les miracles à son héros. Cependant, nous ne raconterions pas une histoire du onzième siècle si nous taisions ceux que la vénération des fidèles attribuait à l'homme dont l'Église a fait un saint. Des moines

très-véridiques du couvent du Bec ont raconté eux-mêmes au narrateur ceux qu'on va lire.

Un homme noble et vaillant, puissant sur les confins du Ponthieu et de la Flandre, fut atteint de la lèpre, et, dans son désespoir, il se tourna vers Dieu, cherchant à conjurer son mal par l'aumône et la prière. Une nuit, un personnage lui apparut, qui lui dit d'aller vers Anselme, et d'obtenir la permission de boire l'eau dans laquelle, en disant la messe, il aurait lavé ses mains. Le lépreux obéit, et vint demander secours à l'abbé, qui, surpris tout d'abord, tâcha de le dissuader; puis, touché de compassion, l'admit secrètement à sa messe du matin. La guérison fut subite et complète; mais Anselme lui ordonna de n'en rien dire, ajoutant que tout venait de la miséricorde divine, et qu'il fallait répondre en ce sens à toutes les questions qu'on lui ferait.

Dans le même temps, un frère de la congrégation, qu'une maladie avait réduit à toute extrémité, retrouva la santé en se faisant arroser avec l'eau qu'Anselme avait bénie; et l'on dit que bien d'autres encore, en recueillant soit celle qui avait lavé ses mains, soit les restes de ses aliments, se délivrèrent de la fièvre ou de souffrances obstinées. Plus assurés et plus touchants nous semblent d'autres effets soudains attribués à sa sainte influence. Nous aimons mieux le voir apaiser les passions, corriger les vices, confondre l'erreur, calmer la douleur dans les âmes malades et troublées. Nous aimons mieux l'histoire de Bozon, ce jeune clerc de Montivilliers, qui arrive un jour au Bec pour lui demander seulement un entretien : esprit vif, énergique, qui s'était perdu dans les lacs des questions difficiles, et n'avait pas encore trouvé qui pût les résoudre à son gré. Seul avec

Anselme, il lui ouvrit son âme; il l'entendit, l'admira, l'aima, et se fit moine sous lui avec ses deux frères, Gislebert et Rainald. Plus tard, cependant, de nouveaux orages s'élevèrent dans son cœur. Il semblait avoir perdu la possession de lui-même. Encore une fois, il porta à son maître l'aveu de son trouble intérieur. «Que Dieu te secoure! » lui dit Anselme avec tendresse. Il n'ajouta rien; et pourtant, doutes, inquiétudes, tentations, angoisses, tout fut calmé. Ce Bozon devint un des confidents du prélat. Il le suivit en Angleterre; puis il succéda à Baudric comme prieur du monastère, et il en fut nommé plus tard le quatrième abbé.

La douceur de caractère d'Anselme ne l'empêchait pas de porter une grande austérité dans son administration. Elle se ressentait de la simplicité de ses mœurs. Il prescrivait à tous les privations, les mortifications, qu'il regardait comme la gloire du religieux. Sa sévérité pour lui-même et les siens s'accroissait encore de sa facilité généreuse dans toutes les questions d'intérêt. Il condamnait dans l'homme d'Église cette attache trop étroite aux biens de sa maison, cette sollicitude et cette dextérité excessive dans les affaires, tout ce qui ne convenait qu'aux mondains et pouvait faire haïr la religion. « Il y « a, disait-il, des prélats de notre ordre qui, pour con- « server dans leurs mains les biens du Seigneur, laissent « périr dans leurs âmes la foi du Seigneur. Non contents « d'être prudents, ils veulent être habiles; ils devien- « nent cupides pour le lieu saint, et ne songent qu'à « toujours acquérir pour les pauvres serviteurs de « Dieu [1]. » Tel, assurément, il n'était pas, et les sacri-

1. *Ep.*, I, 71. Cf. II, 22.

fices qu'il imposait autour de lui se tournaient en charités pour les misérables. Il ne donnait à ses religieux que le nécessaire, et souvent il dépouillait leur table pour celle des étrangers. Quelquefois on eût dit que le nécessaire même allait manquer. L'abbaye éprouvait quelquefois de tels besoins, qu'Anselme remercie dans une lettre l'archevêque Lanfranc de l'avoir sauvée en lui donnant vingt livres. C'était au début de son administration; il avait fallu faire des approvisionnements de légumes et d'avoine. On avait été entraîné à des dépenses excessives en faisant fabriquer et recommencer une grande cloche[1]. Lanfranc leur vint donc en aide, et ce n'était pas la première fois; comme aussi plus tard il leur envoya de l'or pour faire un calice. Gondulfe, évêque de Rochester, Henri, prieur de Canterbury, avaient également soutenu de leurs dons leur ancien couvent. La charité a son imprévoyance, car la maison commençait à être riche. Mais quand les secrétaires de l'abbé venaient lui confier leurs inquiétudes, quand les céleriers, les économes avaient annoncé que les magasins étaient vides : « Espérez dans le Seigneur, » répondait-il; et, un ou deux jours après, la Providence semblait l'avoir entendu. Des navires chargés de provisions arrivaient d'Angleterre; des gens de la contrée venaient, l'argent à la main, solliciter la fraternité de l'Église, c'est-à-dire la participation aux avantages temporels et spirituels réservés aux membres de la congrégation. C'était surtout les prières pour ce monde et pour l'autre que les laïques réclamaient ainsi des moines dont ils devenaient par fiction les frères. Des

1. Signum magnum, *Ep.*, II, 1 et 2. Voy. aussi *ib.*, I, 7, 12, 41, 49 et 59.

hommes d'armes, quittant le siècle ou accomplissant un vœu, venaient se fixer sur le domaine sacré, pour y vivre et mourir sous le régime, sous la protection, quelquefois sous la robe des religieux. Des femmes, même de grande condition, dont le mari mourait à la guerre ou entrait dans le cloître, se retiraient à l'ombre de la sainte maison, se soumettaient à la règle, prenaient le voile, et finissaient ainsi leurs jours, assurées des prières du couvent. C'est ainsi qu'un seigneur normand, Hugues de Gournay, ayant pris l'habit au Bec, sa femme Basilée et sa nièce Amfride vinrent s'affilier à la communauté, et chercher là leur dernière retraite. Le même exemple avait été donné par Ève, qui, devenue veuve de Willerm Crespin, vicomte du Vexin, fit don à Notre-Dame de tout ce qu'elle possédait en richesses et en joyaux. Toutes trois menèrent une vie de solitude et d'austérité sous la paternelle direction d'Anselme, qui, dans ses lettres, en parle avec un grand respect comme de nobles dames en religion, *Dominæ et Matres.* Toutes trois avaient reçu le voile des mains mêmes de l'archevêque de Rouen, et toutes trois moururent au Bec d'une mort très-édifiante, chacune un des premiers dimanches de l'année 1089. Les moines gardaient une haute idée de la piété de la dernière. Ils disaient que le frère Rodolphe lui ayant fait promettre de venir après sa mort, si Dieu le permettait, lui dire *ce qu'elle aurait trouvé, quod invenisset*, il la revit en effet dans son sommeil peu de jours après qu'elle n'était plus, et elle lui dit qu'une pénitence de soixante ans lui avait été prescrite pour avoir trop aimé les petits chiens et autres frivolités [1].

1. *Ep.*, II, 26, 51, et III, 138. — *Chron. Becc.*, p. 202.

Ce Willerm Crespin, dont nous venons de parler [1], ou, si l'on veut, Guillaume le Crépu, fils du châtelain de Tillières, Gislebert Crespin, dont le surnom devint héréditaire dans sa famille, était un des seigneurs les plus considérables de Normandie, et, ainsi que son frère, un des compagnons de Guillaume le Conquérant à la bataille de Hastings. Il comptait parmi les bienfaiteurs du couvent, où il avait placé son second fils, Gislebert, en qualité d'*oblat*, et où il venait souvent faire ses dévotions. Sa vie, racontée par les moines, est celle d'un guerrier qui s'est donné à la sainte Vierge, et qu'elle protége par des miracles. Quand il sentit sa fin approcher, il appela Herluin, qui lui donna la consolation de mourir sous l'habit monastique, et il fut enseveli près de l'église, dans l'emplacement du cloître. On comprend que sa femme Ève eût choisi pour retraite le lieu de sa sépulture.

Parmi les élèves que la noblesse fournissait au Bec, quelques-uns, comme Gislebert Crespin, Richard de Bienfaite, Guillaume de Montfort, y restaient, destinés naturellement aux grandeurs abbatiales; et nous verrons le premier devenir abbé de Westminster, le second, abbé d'Ely, et le dernier succéder à Anselme lui-même. D'autres, après avoir vécu dans le siècle, rentraient au couvent où s'était formée leur jeunesse. Ainsi Willerm de Giroie, à qui, par une de ces cruautés communes dans les temps féodaux, Guillaume de Tallevas avait fait crever les yeux, était venu s'enfermer au Bec; mais il en sortit pour aller avec ses deux neveux, Hugues et Robert de Grentemesnil, régénérer le monastère de Saint-

1. « Willame ke l'en dit Crespin. »
(*Rom. de Rou*, t. II, p. 238.)
Sur cette famille des seigneurs du Bec-Crespin, voyez aussi les p. 73

Évroult[1]. Comme lui, Hugues, comte de Meulan, se retira au Bec, laissant ses riches seigneuries au fils de sa sœur, Robert de Beaumont, que nous verrons devenir un grand personnage. Ces nobles affiliés témoignaient à la congrégation leur reconnaissance par d'utiles libéralités, et l'on dit que peu d'années suffirent pour que le domaine du Bec en vînt à occuper un espace de plusieurs milles[2].

Puisqu'il était si utile à un couvent d'être une école, on voudrait connaître quelles étaient les études qui remplissaient les longues heures de loisir de la vie monastique, quel était cet enseignement qu'Anselme, après Lanfranc, distribuait avec tant de zèle, propageait avec tant de succès, qu'il portait même jusque dans les couvents voisins. On l'ignore, ou, du moins, on en sait peu de

et 232 du même poëme. — Lanfr., *Op.*, t. II, Append. *De Crispin. genere*, p. 340. — Ord. Vit., III, t. II, p. 14. — Le P. Anselme, *Hist. généal.*, t. VI, p. 633.

1. Ce récit est tout au long dans Orderic Vital. Willerm, en entrant au Bec, fit don de la vieille église de Saint-Pierre-d'Ulique (d'Ouche), qui faisait partie de ses domaines. L'abbé Herluin y envoya aussitôt Lanfranc, encore simple moine, et trois autres frères, qui trouvèrent là deux pauvres prêtres, priant au milieu des ruines. Mais les deux Grentemesnil ayant montré le désir de fonder une maison religieuse, Willerm, leur oncle, leur proposa ce lieu qui fut accepté ; et, avec la permission du duc et de l'évêque de Lisieux, tous trois y formèrent, sous l'abbé Thierri, moine de Jumiéges, l'abbaye de Saint-Évroult, *abbatia Uticensis novella* (1050) ; mais il fallut le consentement d'Herluin, à qui, pour dédommager sa maison, les Grentemesnil donnèrent La Roussière, commune de l'arrondissement de Bernai (Eure). Saint-Évroult-Notre-Dame-des-Bois est un bourg de l'ancien diocèse de Lisieux et de l'arrondissement d'Argentan (Orne). — (Ord. Vit., III, t. II, p. 16. — *Chron. Becc.*, p. 195. — *Chron. Norm.*; D. Bouquet, t. XI, p. 339).

2. Willelm. Gemmet., VI, cap. IX, p. 262. Je traduis ainsi *ad milliaria*. — *Monast. Anglic.*, VI, p. 1067.

chose. Mais cet enseignement devait être fort élémentaire. Les jeunes néophytes venaient au couvent commencer leur instruction. Les novices d'un âge plus mûr, les convertis du siècle y arrivaient souvent moins instruits encore, rudes et grossiers comme leur temps. A tous il fallait apprendre la religion, un peu de latin et le chant d'église. Beaucoup, sans doute, n'allaient guère plus loin que le catéchisme et le rudiment. Aussi peut-on remarquer qu'il n'est nulle part question des sciences et des arts proprement dits, ou des sept disciplines qui composaient alors le cours entier des études. Il semblerait que même la rhétorique et la dialectique n'étaient pas enseignées. Cette omission n'est pas possible; mais il est permis de supposer que c'était là le pain des forts, et que ces hautes études ne s'ouvraient que pour des sujets d'élite. Cependant un contemporain dit que les moines du Bec sont « si adonnés aux lettres, si versés dans la science des énigmes sacrées, que presque tous semblent des philosophes [1]. » Mais les rares passages où Anselme fait allusion à ses travaux nous le montrent fort occupé de rappeler ses élèves à l'étude de la grammaire, et notamment des déclinaisons. De son aveu, faire lui-même décliner les enfants l'ennuyait; aussi presse-t-il ceux-là mêmes qui ont appris sous lui de se livrer diligemment à ce travail, quand ils ont un maître qui y excelle. Quelquefois il leur recommande de composer, et en prose plutôt qu'en vers; quelquefois il leur recommande de lire Virgile et les autres auteurs, pourvu qu'il ne s'y rencontre rien qui fasse rougir [2]; enfin il les

1. « In quæstione seu prolatione sacrorum ænigmatum... ut pene omnes videantur philosophi. » Ord. Vit., IV, t. II, p. 246.

2. *Ep.*, I, 55 ; IV, 31, et *Suppl. Ep.*, 6.

charge de transcrire ou de corriger des manuscrits. C'était, comme on sait, une des occupations monacales que Lanfranc avait introduites au Bec, et l'on montrait encore à Saint-Martin de Seez, dans le siècle dernier, une copie des dix premières Conférences de Cassien, où se lisaient à la fin ces mots : *Hucusque ego Lanfrancus correxi*. Toutefois, les chroniqueurs ont beau vanter la bibliothèque du couvent formée par Lanfranc, je soupçonne qu'elle n'était pas bien riche [1]. Les ravages des invasions diverses du neuvième siècle avaient rendu dans les Gaules les livres fort rares; le prix en était très-élevé, et nous voyons, par deux exemples, qu'il fallait prendre quelque peine pour avoir les Épîtres de saint Paul. Anselme envoie l'exemplaire du couvent à l'archevêque Lanfranc *pour obéir à ses ordres*, dit-il; et l'abbé de La Chaise-Dieu, Durand, en lui offrant d'établir une fraternelle union entre les deux maisons, propose de la sanctionner par un échange de présents. « Nous sommes « prêts à donner un gage de notre affection, nous vous « en demandons un. Choisissez pour vous ce que vous « voudrez; pour nous, voici notre choix : donnez-nous « les Épîtres de saint Paul [2]. »

Cependant de nombreuses lettres nous font connaître quelle vive sollicitude attachait à leurs élèves ces maîtres de science et de charité. Lanfranc envoie d'Angleterre

1. *Vit. Lanfr.*, p. 294. — *Hist. litt.*, t. VII, p. 117. — M. Ravaisson a publié un Catalogue de la Bibliothèque du Bec. Il contient les noms de près de quarante auteurs, dont plus des trois quarts sont ecclésiastiques. Mais il est postérieur d'au moins un siècle au temps de Lanfranc (*Rapport sur les bibliothèques de l'Ouest ;* Append., p. 375).

2. *Ep.*, I, 10, 57 et 61. — L'exemplaire envoyé à Lanfranc contenait le commentaire de ce prélat, ouvrage que nous avons encore.

au Bec un neveu du même nom que lui, avec Guido, son camarade d'études. Le jeune Lanfranc avait besoin d'être dépaysé et soumis à une froide discipline. Il faut voir avec quel mélange d'affection et de sévérité il le recommande à son ami, et l'exhorte au travail et à l'obéissance [1]. Anselme est moins sévère. Ses principes le sont bien, mais son ton ne l'est pas, et le rigorisme de ses scrupules est tempéré par la tendresse de son âme. Il prescrit souvent à ses fidèles des perfections impossibles, mais il se désole quand il craint de n'être pas aimé, et il se passionne pour tous ceux qu'il doit punir. Il devient leur confident et leur père. Je sais qu'il faut toujours rabattre quelque chose des doucereuses hyperboles de sensibilité et d'amour que l'usage permet aux prêtres qui écrivent; mais l'onction d'Anselme est de cœur et non de style. On s'intéresse, en le lisant, à ces jeunes gens commis à ses soins. Lanfranc lui avait adressé également un frère Osberne, dont les écarts méritaient une leçon. Anselme se prend de tendresse pour lui, car c'était un nom qui touchait son cœur. Il le prêche, il l'instruit, il l'amende, et il ne peut plus, sans vive douleur, se séparer de lui, quand Lanfranc le rappelle [2]. Il faut l'entendre encore, quand il rend compte au primat d'Angleterre des études de ces élèves, de leur conduite, même de leurs maux de tête, et décrit minutieusement les troubles de ces jeunes santés. Il demande pour eux les soins, ou du moins les conseils d'Albert, médecin anglais, qui lui inspire une grande confiance. Il lui adresse, pour le guérir, Maurice, un jeune frère qu'il aime beau-

1. *Ep.*, I, 22 et 23.
2. *Ep.*, I, 31, 57 et 58.

coup, auquel il écrit sans cesse, et qu'il paraît admettre dans la confidence de quelques travaux littéraires[1]. C'est à lui, une fois rendu en Angleterre, qu'il demande des manuscrits : *la Règle de saint Dunstan ;* il voudrait connaître *la vie fameuse et les instituts d'un Père si grand*[2] ; — le *De Temporibus* de Bède ; il en aurait besoin pour faire des corrections dans son exemplaire[3]. Il le prie de lui copier *les Gloses de l'Aphorisme* (probablement le commentaire de Galien sur les Aphorismes d'Hippocrate), et il l'engage à ne pas se rebuter pour quelques mots grecs ou quelques termes inusités, et même à consacrer de préférence à ce travail le temps que lui prend la transcription du Traité du Pouls (*de Pulsibus*), « car ce dernier livre ne donne un savoir utile qu'à ceux qui font du premier l'usage le plus attentif et le plus assidu. Si, pourtant, après l'Aphorisme, tu peux encore me copier celui-là, j'accepte[4]. »

Il est temps d'abandonner ces scènes de la vie domestique. Ces détails, qu'on trouvera peut-être surabondants, auront servi du moins à nous faire pénétrer dans

1. *Ep.*, I, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32 et 65.

2. Saint Dunstan, archevêque de Canterbury, fut le véritable organisateur de l'ordre monastique en Angleterre, au dixième siècle. Sa règle, conforme à celle de saint Benoît, se lit encore, sous le titre de *Concordia regularis S. Dunstani*, dans le *Monasticon Anglicanum* (t. I, p. XXVII).

3. *Ep.*, I, 34. — Il s'agit du *Liber de temporibus ad intelligendam supputationem temporum sacræ Scripturæ* (Bed. Ven., *Op.*, t. II, p. 118).

4. *Ep.*, I, 35 et 51. — Il ajoute dans cette dernière lettre : « Pour « l'un et l'autre ouvrage, je te recommande surtout de faire en sorte « que ce que tu en auras transcrit, corrigé avec le dernier soin, mé- « rite d'être appelé un travail parfait. Car j'aime mieux, dans la copie « d'un ouvrage inconnu et extraordinaire, une partie d'une entière « vérité, que le tout altéré jusqu'à la fausseté. » Anisi que le commentaire sur les Aphorismes, le Traité du Pouls est de Galien.

l'intérieur du cloître ; à nous montrer comment s'entretenait, s'enrichissait, s'accréditait à cette époque une abbaye bien gouvernée, et quelle était l'existence spirituelle, civile, académique, administrative, d'un chef de congrégation. Nous allons voir comment cette existence pouvait devenir tout à fait politique.

La politique alors ne portait pas ce nom, et aucune question ne s'était encore présentée à Anselme où il eût reconnu les caractères d'une de ces affaires temporelles qui sont du ressort de la raison d'État. Cependant, on peut déjà pressentir quel esprit il devait apporter dans les choses du monde. Il était pur, scrupuleux, sévère même, avec un grand fonds de douceur et de charité. Or les affaires du siècle ne se présentent aux prêtres dignes de leur mission que sous la forme de questions morales et religieuses. Quand elles sont autres, ils les dédaignent et passent. Cela était vrai surtout au moyen âge. Les débats qui alors agitèrent le clergé, il put de très-bonne foi les regarder presque toujours comme des cas de conscience, et je ne sais si Grégoire VII lui-même s'aperçut jamais de son ambition. Les chefs du monde spirituel poursuivaient alors une grande œuvre, la réforme de l'Église, et, par elle, la réforme de la chrétienté. Pour y réussir, ils s'attaquaient à trois choses : la simonie, le mariage des prêtres, la dépendance du clergé ; et toutes ces choses ne pouvaient succomber que par le triomphe de l'autorité romaine, qui leur avait déclaré la guerre. On conçoit que, sans être sorti du cloître, un abbé tel qu'Anselme avait dû, sur tous ces points, trouver l'occasion d'arrêter ses principes, de manifester ses dispositions. Comme pasteur, comme directeur, comme théologien, il avait été forcé, pour ainsi dire, de prendre parti

d'avance dans les grands débats du monde. Comment un si fidèle observateur du vœu monastique, qui disait que la chasteté rapprochait l'homme de Dieu et Dieu de l'homme, qui mettait pour la sainteté la vie du cénobite si fort au-dessus de celle du prêtre[1], ne se serait-il pas déclaré pour la doctrine austère du célibat ecclésiastique? Comment ce contempteur des biens du monde, qui ne voulait même pas voir ses religieux trop attachés à ceux de leur ordre, comment ce gardien jaloux de la dignité du saint ministère n'aurait-il pas avec ardeur adopté les principes qui en écartaient jusqu'à l'ombre de la simonie? Enfin, celui qui s'inclinait avec un respect si profond devant toute autorité spirituelle, et qui ressentait avec une si filiale sympathie les injures de l'Église romaine[2], pouvait-il un moment balancer, le jour où il aurait à choisir entre elle et la royauté?

Comme toute la Normandie, l'abbaye du Bec entretenait des relations nombreuses avec l'Angleterre. Non contente de s'étendre en France, de fonder des succur-

1. *Exhortatio ad contemptum temporalium. Op.*, p. 191. — *Ep.*, II, 12; III, 12. Il faut cependant remarquer que c'est la pureté des mœurs plutôt que le célibat qu'Anselme paraît recommander, jusqu'au jour où il est appelé à prononcer en concile sur les points de discipline. Quand il gémit sur la virginité perdue, c'est sur la virginité mal perdue, *Deploratio male amissæ virginitatis* (*Medit.*, III, p. 208). Il en est de même d'une lettre où il s'exprime sévèrement sur les prêtres débauchés, et où Mœhler veut qu'il s'élève contre les prêtres engagés dans le mariage (*Ep.*, I, 56; Mœhler, *the Life*, p. 40). Au reste, cette confusion a été souvent faite dans les controverses touchant le célibat du clergé. Elle était assez naturelle à une époque où une sorte de concubinage civil était presque assimilé au mariage; et le saint-siége s'est habilement servi de l'équivoque pour établir une doctrine de rigidité absolue, que, par un autre artifice, Luther accusait plus tard d'être l'apologie du désordre et de l'adultère.

2. *Ep.*, I, 56; II, 33. — *De Fid. Trin.*, Præf., p. 41.

sales auprès de Rouen et de Paris, à Saint-Pierre de Pontoise (1082), à Conflans-Sainte-Honorine (1081), elle avait acquis des propriétés, peut-être même envoyé des colonies sur le sol britannique. Toute grande maison religieuse formait de ces détachements qui portaient au loin son influence, et qui, d'abord étroitement dépendants, constituaient peu à peu des établissements distincts, quoique soumis au même chef d'ordre. L'année de sa promotion, Anselme reconnut que les intérêts de sa maison sollicitaient sa présence en Angleterre; il résolut de faire le voyage.

A ce moment de sa vie, il commence d'apparaître dans l'histoire. Il va devenir peu à peu un personnage dans la société anglaise, alors si profondément remuée. Ses relations avec l'archevêque Lanfranc étaient intimes. Italiens tous deux, ils avaient été moines ensemble; l'un était l'élève de l'autre, mais l'un et l'autre étaient restés amis. La communauté des études et l'analogie des situations les rapprochaient encore. Lanfranc avait peut-être des connaissances plus variées; les sciences profanes surtout lui étaient plus familières. On parle de lui comme d'un grand jurisconsulte, on va jusqu'à dire qu'il avait retrouvé à Bologne, avec Irnérius, les compilations des lois romaines données par Justinien, longtemps avant la célèbre découverte du siége d'Amalfi[1]. On le compare

1. C'est Robert du Mont, ancien moine du Bec, qui donne à Lanfranc pour compagnon d'études Irnerius (Warner ou Garnier), un des plus célèbres jurisconsultes d'Italie. Mais ce ne saurait être ce dernier, qui fleurit vers la fin du onzième siècle. On ne croit plus guère aujourd'hui à la découverte à jour fixe des Codes de Justinien; encore moins au livre des *Institutes* retrouvé en 1137, au sac d'Amalfi, par les Pisans. Il ne paraît pas qu'on ait jamais perdu toute tradition du droit romain, et plusieurs des parties du *Corpus juris* étaient connues avant

aux lettrés de la Grèce. Son esprit flexible, son caractère modéré le rendaient particulièrement propre aux affaires du siècle. Anselme, sous ce rapport, ne l'égalait pas; mais à une piété plus intime et plus tendre, à un goût plus vrai pour la retraite, il unissait un esprit plus rare et plus profond. Il s'élevait au génie philosophique. On doit le plaindre d'être à son tour monté aux grandeurs de l'Église; il n'y sut pas trouver le même bonheur, ni montrer la même habileté que son heureux compatriote. Comme prêtre et comme penseur, il était peu fait pour les choses de la terre.

Cependant les fonctions abbatiales l'appelaient à de fréquents rapports avec le primat de l'Église anglicane. Depuis qu'ils étaient séparés, une correspondance active avait entretenu leur intimité. L'Angleterre et la Normandie s'envoyaient réciproquement des religieux. Outre le jeune Lanfranc, Salvin, Holvard vinrent étudier au Bec, tandis que Maurice passait en Angleterre, où Hernost et Gondulfe l'avaient successivement précédé, et parvenaient, l'un après l'autre, à l'évêché de Rochester. Des moines ou des élèves du même couvent, Henri, Osberne, étaient entrés dans la congrégation de Canterbury, dont le premier devint prieur, et le second préchantre (*præcentor*). Nous avons vu Anselme recommander sans cesse à ses amis d'outre-mer les moines et les étudiants à qui des motifs divers faisaient passer la Manche. Nous l'avons vu soumettre ses plus importantes compositions à l'examen de Lanfranc, dont il accepte *la censure paternelle*, dont il se proclame, *par la soumission*, *le serviteur; par*

rnerius et Lanfranc (Rob. de Monte, *Access. ad Sigeb.*, p. 721, in V. Guiberti de Novig., *Op.*, Paris, 1651).

l'affection, le fils; par la doctrine, le disciple[1]. Rien donc de plus simple que le désir qui l'amenait en Angleterre. Il voulait revoir un ami, être témoin de sa nouvelle grandeur, reprendre avec lui des entretiens longtemps interrompus, le consulter sur des choses de foi, de science ou d'administration. D'ailleurs, si les affaires publiques le touchaient peu, celles de sa maison étaient pour lui des devoirs, et le Bec avait bien des intérêts de l'autre côté du détroit (1079).

Il partit donc, et fit une heureuse traversée en quelques heures. Dès le même soir, il était à Liminge, auprès de Lanfranc[2]. Il fut reçu par le clergé de Canterbury avec de grands honneurs, et il répondit à cet accueil par un sermon sur la charité. En Angleterre, les cathédrales étaient en même temps des couvents[3]; celle de Canterbury était desservie, au lieu de chanoines, par une congrégation de religieux de l'ordre de Saint-Benoît; ils formaient le monastère dit du Christ ou du Saint-Sauveur. C'est là qu'Anselme distingua le jeune Eadmer, qui devait un jour partager toutes ses épreuves et raconter sa vie. Admis à vivre fraternellement avec eux, il passa plusieurs jours, tantôt au cloître, tantôt au chapitre, assistant aux offices, participant à toutes les œuvres du saint ministère. Seulement, dans quelques heures plus libres, le philosophe se retrouvait, et s'adressant à ceux qui montraient le plus d'intelligence, il leur proposait

1. *Ep.*, I, 25, 49, 63, 65 et 68; II, 3, 4, 5, 6 et 7.

2. *Ep.*, II, 9. Le texte dit « *Limingis*, campagne de l'archevêque. » Ce lieu, au nord-ouest de Folkstone, Kent, avait été donné en 964 à l'Église du Christ de Canterbury. On y gardait les reliques de sainte Eadburge (*Monast. Angl.*, t. I, p. 19 et 85, prem. édit. — Will. Thorn., *Chron. Angl.*, *Scr.* X, p. 2208, 2214 et 2223).

3. Lingard, *Antiquités de l'Église anglo-saxonne*, ch. II, p. 77, 80.

les questions difficiles, tant sacrées que profanes, puis il leur donnait ses solutions. La propagande philosophique n'était pas oubliée au milieu des sermons et des prières.

La politique se mêla aussi à leurs entretiens. Anselme ne se rendait pas un compte exact de celle de Lanfranc. Celui-ci avait adopté la théorie de la conquête et ses conséquences. Il suspectait tous les chefs du clergé saxon; il contribuait à les tenir dans l'oppression. Il allait jusqu'à vouloir déposer, pour s'être soumis à Stigand, l'évêque de Worcester, Wulstan, qui ne fut sauvé que par sa réputation de sainteté. La réaction remonta plus haut encore. Il entreprit même de contester à des saints de la nation anglaise leur béatitude éternelle, et d'opérer une réforme dans les adorations du peuple[1]. Ces procédés étaient peu compris par Anselme. Soit mansuétude, soit justice, il répugnait à de telles exagérations, et faisait avec candeur à l'homme d'État les objections d'un sage et d'un solitaire. Cependant, l'archevêque, qui, lui-même, sans doute, n'érigeait pas sa conduite en système absolu, s'ouvrait souvent à lui et le consultait avec abandon. Une de leurs conversations nous a été conservée.

« Ces Anglais, lui dit un jour Lanfranc, au milieu desquels nous passons notre vie, ont institué plusieurs saints auxquels ils portent une grande dévotion. Plus j'y songe, plus la sainteté de quelques-uns me paraît douteuse. Par exemple, il en est un, qui repose ici même,

1. Les noms mêmes des saints indigènes, comme SS. Adhelm, Elfeg, Swithun, Ebb, Werburge, excitaient les mépris de l'épiscopat normand. — Hallam, *Supplem. Not.*, p. 273.

dans mon église, un nommé Elfeg, homme de bien certainement, et, dans son temps, archevêque en cette ville: ils le mettent au nombre des saints, voire même des martyrs, quoiqu'il ne soit point mort pour avoir confessé le saint nom de Jésus, mais pour n'avoir pas voulu se racheter à prix d'argent. Des païens, ennemis de Dieu (je les appelle comme font les Anglais), s'étaient emparés de sa personne; par un reste de respect, ils lui imposèrent une forte rançon; et comme il ne pouvait la payer sans dépouiller, sans appauvrir ses vassaux, il aima mieux mourir. Que pense de cela votre fraternité? »

Les chroniqueurs ajoutent quelque chose au récit de Lanfranc. Ils disent que ce fut en résistant chrétiennement et patriotiquement aux Danois, ces pirates du Nord, qui avaient envahi la Grande-Bretagne, à des barbares qui brûlaient la ville et l'église de Canterbury et massacraient les habitants, qu'Elfeg, après de vains efforts pour les convertir ou les désarmer, fut jeté dans les fers et mis à mort (1012). Sa longue captivité, sa patience héroïque, sa mort cruelle, tout cela ressemble en effet aux actes d'un martyr, et forme un des plus tristes épisodes du récit des calamités de l'Angleterre sous le roi Éthelred.

Anselme écouta son ami, et résolut le cas de conscience par un subtil raisonnement. « Il était évident, selon lui, qu'un homme qui, pour un péché médiocre, n'avait pas craint la mort, l'aurait bien moins encore redoutée, s'il se fût agi d'encourir, par un péché grave, le courroux céleste. Or, assurément, c'était chose plus grave pour un chrétien de renier le Christ, que pour un seigneur de charger un peu ses vassaux. La faute moindre est celle qu'Elfeg n'a pas voulu commettre. Qu'eût-il donc fait,

placé entre Jésus-Christ et son salut terrestre? Saint Jean-Baptiste, regardé comme le premier des martyrs, n'a refusé que de taire la vérité, et non de renier Jésus-Christ. Il mourut pour la vérité; Elfeg est mort pour la justice : où est la différence? Bien plus, mourir pour la justice, n'est-ce pas mourir pour Jésus-Christ? C'est donc à bon droit qu'Elfeg est compté parmi les martyrs. »

Lanfranc, touché du raisonnement quelque peu philosophique, rendit désormais à son prédécesseur les honneurs d'un martyr. Bien plus, il fit rechercher et écrire avec soin, par Osberne, l'histoire de sa vie et de *sa passion;* nous avons encore ce récit, et non-seulement il en ordonna la lecture, mais il admit dans la liturgie de l'église métropolitaine un chant en l'honneur d'Elfeg, composé par le narrateur qui était préchantre de la cathédrale, et renommé par son talent pour la musique[1].

Voilà comment un saint d'origine saxonne fut conservé à l'invocation de ses compatriotes. Le nom de saint Elphége est dans tous les martyrologes, et se lit au calendrier, le 19 avril. Et ce récit montre par avance quelle différence éclatera entre Lanfranc et Anselme, quand l'un sera devenu à Canterbury le successeur de l'autre.

Anselme ne négligea pas les affaires qui avaient déterminé son voyage. En inspectant les terres qui appartenaient à son abbaye, il visita les églises, les couvents

1. Eadm., *Vit.*, p. 10 et suiv. — *Osberni Liber de vita et passione S. Elphegi, arch. Cant.*, dans *Anglia sacra*, t. II. p. 122, et *Act. Sanct.*, t. II, p. 631. — Malm., *Gest. Reg.*, II, p. 56, et IV, p, 130. — Lingard, *Antiquités de l'Eglise anglo-saxonne*, p. 518. — On a conservé, selon Trithème, un traité d'Osberne sur la musique. Cf. Wright, *Biog. Brit. Lit.*, p. 26.

de moines, de chanoines, de religieuses; il parut même à la cour de quelques nobles seigneurs. Prodigue d'exhortations chrétiennes, il trouva où les répandre, au sein d'une population de mœurs grossières, corrompue encore par la double licence de la guerre et de l'oppression. Partout, il rappelait les préceptes de la religion; il recueillait partout des marques de respect et de reconnaissance. Il n'y eut pas, dit son biographe, de comte ou de comtesse qui ne crussent perdre tout mérite devant Dieu, si quelque bienfait n'avait envers l'abbaye du Bec attesté leur gratitude. Guillaume lui-même, le roi Guillaume, ce conquérant, si fier et si terrible à tous, étonnait, dit-on, ses serviteurs, quand ils le voyaient avec Anselme, tant il était autre en sa présence.

Aussi, quand l'abbé reprit le chemin de la Normandie, rapporta-t-il à sa communauté des dons et des avantages dont elle continua de profiter après lui. Révéré des deux côtés de la Manche, il retourna plus d'une fois en Angleterre, et ses voyages ne firent qu'ajouter à son influence et à son crédit. Ainsi, dès l'année suivante (1080), il repassa le détroit, le quatrième dimanche de Carême, pour aller demander au roi de confirmer, en sa cour de Pâques, *in Paschali curia,* les donations et priviléges octroyés au monastère du Bec. Le roi le fit attendre jusqu'à la Pentecôte, mais lui accorda une charte conforme à ses vœux. Il rehaussa même, par les marques de sa confiance, l'accueil empressé qu'Anselme trouva partout en Angleterre, et il le consulta, à l'égal de Lanfranc, sur les affaires ecclésiastiques, notamment sur celles de la Normandie [1].

1. *Ep.*, II, 18, 19, 25 et 26.

Nous ne savons aucun détail des autres voyages d'Anselme en Angleterre, avant celui de 1092. On peut conjecturer que les années qui s'écoulèrent jusque-là furent les plus prospères de son administration et les plus tranquilles de sa vie. Il eut vers ce temps quelques rapports avec le saint-siége. Il reçut, par les mains de Hubert, nonce apostolique, une lettre de Grégoire VII, qui lui témoignait en peu de mots beaucoup d'estime, et lui demandait instamment ses prières « pour que Dieu délivrât « son Église et son pontife indigne des oppressions im« minentes des hérétiques (1081). » Mais il forma de plus étroites relations avec les successeurs de Grégoire. Un moine du Bec, Guillaume *Bonne-Ame*, abbé de Saint-Étienne après Lanfranc, était monté sur le siége archiépiscopal de Rouen; et, avec la filiale reconnaissance d'un enfant de la maison, il accorda à son ancien couvent une charte d'exemption qui l'affranchissait presque entièrement de la juridiction de l'ordinaire. Anselme entretenait une active correspondance avec le pape Urbain II, dans l'intérêt d'un autre élève de sa maison, Foulque, évêque de Beauvais, qui désirait obtenir la protection pontificale contre son clergé; et il profita de l'occasion pour écrire à Rome ces mots : « J'ai la présomption de « demander à votre piété libérale une grâce pour l'église « du Bec... Elle est toute nouvelle; aucune antiquité, « aucun acte de l'autorité apostolique, aucun privilége « n'a confirmé son existence. Pour obtenir cet honneur « de votre généreuse puissance,... nous n'avons nul mé« rite à invoquer, nous nous abandonnons à la volonté « divine et à votre sainte bonté. Je pense que Votre Ex« cellence n'ignore pas que beaucoup d'évêques se « plaisent moins à soutenir les monastères par leur cha-

« rité paternelle, à les instruire dans leur sollicitude « épiscopale, qu'à les charger du poids d'une domination « sévère et de leur arbitraire volonté : ce que, pourtant, « nous ne craignons pas sous la sainte paternité de notre « vénérable archevêque Guillaume, notre fidèle ami. » Il ne semble pas que cette demande fût accueillie. L'abbaye du Bec jouit constamment de grands priviléges, mais ils ne paraissent avoir été confirmés authentiquement que sous le pontificat d'Alexandre III, dans la seconde moitié du douzième siècle[1].

Quoi qu'il en soit, la maison grandit en importance, moins par l'habileté administrative d'Anselme que grâce à l'influence de son nom et de ses vertus. Le nombre des moines, qui, sous Herluin, était de cent trente-six, s'éleva à cent cinquante, et la noblesse de Normandie et d'Angleterre continua de donner à la congrégation des marques éclatantes de confiance et de protection. Aux noms de ceux qui se montrèrent ses patrons, aux noms des Gournai, des Crespin, des Giroie, de Turstin Holduc, qui fonda l'abbaye de Lessai, véritable colonie du Bec, du comte Ives de Beaumont, donateur de l'église de Conflans-Sainte-Honorine, il faut ajouter celui de Richard de Bienfaite, comte de Clare, qui fit don de la terre d'Etreham et qui établit en Angleterre un couvent où il ne voulut admettre que des religieux envoyés par Anselme[2].

1. Lanf., *Op.*, t. I, Docum., p. 350.

2. *Ep.*, I, 6, et II, 3 et 7. — Ives, seigneur de Beaumont-sur-Oise, est d'une autre famille que Roger de Beaumont (Eure), dont il sera parlé ci-après. — Richard Ier, comte de Clare, seigneur de Tunbridge, et, en Normandie, seigneur de Bienfaite et d'Orbec, était le fils aîné de Gislebert, comte de Brionne. Il eut cinq fils, dont le dernier, Richard, élevé au Bec, fut abbé d'Ely en 1100. Ce doit être le *parvulus monachus* dont il est parlé dans la lettre 6 du livre II (Ord. Vit., VIII, t. III, p. 343, 359).

Nous voyons, dans la correspondance de celui-ci, que ces détachements d'outre-mer étaient pour lui l'objet d'une active sollicitude. C'est une création de ce genre qui fut l'occasion d'un grand changement dans sa destinée.

CHAPITRE VII

MORT DE GUILLAUME LE CONQUÉRANT. — SITUATION DE L'ÉGLISE SOUS SON SUCCESSEUR.

1087-1092.

L'Église est, sans compter le reste, une institution sociale. Comme telle, il est impossible qu'elle demeure sans aucun contact avec l'État, et que ses ministres, que tous ses ministres du moins, vivent absolument en dehors de la politique. Cela est vrai en tout temps, et l'était surtout au moyen âge. Par ses possessions, ses droits, ses priviléges, par les lois de l'époque, par la disposition générale des esprits, l'Église était, sous le nom de puissance spirituelle, un pouvoir indéfini, et qui, lui-même ignorant ses limites, intervenait consciencieusement et arbitrairement dans les affaires publiques, croyant souvent ne faire que défendre ses prérogatives ou conserver son existence, quand il disputait aux gouvernements jusqu'à ces droits manifestes que les siècles leur ont enfin dévolus sans retour. Les rois et leurs conseillers montraient une tendance constante à réduire le clergé aux choses du sanctuaire; mais, dans le clergé aussi, il se rencontrait des âmes si modestes ou si hautes qu'elles s'y réduisaient d'elles-mêmes. Telle était l'âme d'Anselme,

génie contemplatif et nature douce. Dès l'âge le plus tendre, il s'était passionné pour le cloître; des études profondes, des mœurs simples, le soin intime et patient des âmes, tout l'attachait par le lien de l'amour à ce métier dont le charme austère attirait alors, au milieu des troubles et des barbaries du siècle, les plus nobles cœurs de l'humanité.

Mais, sans toucher à la politique, Anselme était intimement lié avec Lanfranc, primat d'Angleterre, et presque premier ministre du roi Guillaume, au moins pour les affaires ecclésiastiques. Comme il avait su plaire à ce prince, il devait quelquefois recevoir une confidence, donner un avis qui intéressait l'Église et le gouvernement. Lorsque Guillaume quittait sa conquête pour ses États des Gaules, il devait chercher dans l'abbé du Bec quelque chose de l'appui qu'en Angleterre il était habitué à trouver dans l'archevêque de Canterbury.

La vingt et unième année de son règne il fut atteint de la maladie qui devait le conduire au tombeau. Il était revenu sur le continent pour en finir avec Philippe I[er], roi de France, d'une ancienne contestation. Il s'agissait pour lui de recouvrer le comté de Vexin, et il avait commencé par aller brûler la ville de Mantes, quand il se blessa en tombant de cheval, et fut obligé de revenir à Rouen. Malade, et plein de confiance dans les prières d'Anselme, il le fit appeler et le logea près de lui. Puis, se sentant mieux, il ne lui parla de rien. Il paraissait ne plus songer à son salut quand, tout à coup, il tomba dans une telle faiblesse, que le voisinage turbulent de la cour et de la ville lui devint insupportable. On dit qu'il fit porter son lit sur la rive gauche de la Seine, dans le lieu appelé Hermentreville, non loin de l'église de Notre-

Dame-du-Pré, qu'il avait fait bâtir sur une terre de l'abbaye du Bec; et, de là, il envoyait encore des rafraîchissements à Anselme, qui habitait ce prieuré, étant lui-même malade, et condamné à ne le point voir [1]. Il est plus certain que le roi, dans sa souffrance inquiète, s'établit sur l'autre bord de la rivière, à l'ouest de la ville, près de l'église de Saint-Gervais, qui dépendait de l'abbaye de Fécamp, et qu'il rendit là le dernier soupir sans avoir eu le saint entretien qu'il désirait (10 septembre 1087). On prétendit même qu'il était mort sans confession.

C'est une triste histoire que celle de ses funérailles : son corps fut mis sur une barque et abandonné aux soins d'un seul serviteur, qui le transporta sans pompe à Caen. Lorsqu'on l'ensevelit dans l'église de son abbaye de Saint-Étienne, un homme sortit de la foule (c'était Asceline Fitz-Arthur), et réclama la terre creusée pour le cercueil royal, disant qu'elle était à lui, et que le roi lui-même la lui avait prise de force autrefois pour construire son église. L'on contesta six pieds de terre aux restes du conquérant de la Grande-Bretagne.

Peu après la mort de son seigneur, Anselme recouvra la santé, et l'on ne voit pas que d'abord il se soit fort

1. Eadmer seul parle de la translation de Guillaume à Emendreville, où il le fait mourir. Je n'ai pas voulu tout à fait écarter son récit, et je l'ai concilié autant que possible avec le fait historiquement avéré de la mort du roi à Saint-Gervais. *Ermentrudis villa*, Hermentreville ou Emendreville, est aujourd'hui le faubourg de Saint-Sever, situé sur la rive gauche de la Seine, et comprenant, au S.-O., le prieuré de Notre-Dame-du-Pré, aujourd'hui Bonne-Nouvelle. Il reste du prieuré de Saint-Gervais une église maintenant paroissiale (*Vit.*, I, p. 33. — *Chron. Becc.*, p. 199. — Ord. Vit., VII, t. III, p. 227. — *Rom. de Rou*, t. I, p. 210 et 243).

inquiété des événements toujours graves qui suivent la mort du fondateur d'un empire.

Le conquérant avait laissé trois fils : Robert, Guillaume et Henri. Tous trois avaient des surnoms : on les appelait Robert Courte-Heuse[1], Guillaume le Rouge ou le Roux, et Henri Beau-Clerc. L'aîné devait hériter du duché de Normandie ; c'était le droit féodal et la volonté de son père, qui laissa au plus jeune une grosse somme d'argent, et exprima seulement le désir que Guillaume eût pour lui le royaume d'Angleterre, dont il n'osait disposer comme d'un patrimoine. Cette seule désignation avait, dans les idées des peuples du Nord, une grande valeur. Guillaume s'était hâté de passer la mer, accompagné de Robert Bloet, chapelain du feu roi, et porteur, dit-on, d'une lettre de ce prince pour inviter le primat du royaume à couronner son second fils [2]. Celui-ci se fit aisément proclamer par ceux des barons normands qui se trouvèrent présents, et sacrer par Lanfranc dans l'église de Westminster le 27 septembre 1087, jour de SS, Côme et Damien. Mais son autorité fut bientôt contestée par Robert, qui, absent à la mort de son père, trouva les parts mal distribuées à son retour d'Allemagne, et se flatta d'obtenir par la force un nouveau partage où le droit d'aînesse fût mieux respecté. Il anima le mécontentement des seigneurs que son frère n'avait pas attendus à Londres pour y prendre la couronne. Les uns passèrent la mer ; les autres prirent les armes sur place ; il y eut une révolte presque générale des nouveaux barons du royaume (1088). Un petit nombre seulement demeura

1. Robert Courte-Botte : *heuse* du germain *hose* ou du saxon *hosa*, d'où le vieux mot français *houseau*, *calceamentum militare*.

2. Ord. Vit., x, t. IV et p. 7 de la traduction.

fidèle, comme les comtes de Chester et de Meulan. Les noms les plus illustres, Eu, Mortemer, Montgomery, Mowbray, Lascy, Bienfaite, Grentemesnil, figurent dans ce soulèvement, qui força le roi à se rapprocher de ses sujets bretons. Il fit appel à la noblesse indigène qui le servit loyalement, et ce fut comme un mouvement national contre cette sorte de répétition de la conquête étrangère. Guillaume le Roux, bien servi par les Anglais, se défendit avec vigueur, et, vainqueur à Rochester, il fit triompher une autorité dont il devait trop abuser.

Son frère ne tarda pas à connaître par lui-même la turbulente indépendance de cette noblesse normande, qui préludait ainsi à la formation de la forte aristocratie dont elle devait être quelque jour un des principaux éléments. Nous apprendrons à la connaître par le récit d'un événement qui mit en grand émoi toute la congrégation de Sainte-Marie-du-Bec (1090).

Parmi les seigneurs de Normandie, on distinguait le vieux Roger, sire de Beaumont, celui qui a laissé son nom à la ville de Beaumont-le-Roger (Eure). Compagnon d'armes de Guillaume le Conquérant, il avait grandement établi sa famille des deux côtés de la Manche. Son second fils, Henri, était comte de Warwick en Angleterre, tandis que l'aîné, Robert, comte de Meulan, du chef de sa mère [1], et, puissant dans les deux pays, tenait

1. Rogier li viel cil de Belmont,
Assalt Engleis el primier front.
(*R. de Rou*, t. II, p. 229; Cf. p. 127.)

« Rogier, comte de Beaumont, qui fu appelé *à la Barbe* et de qui « yssi la ligie de Meullent. » (*Chron. de Norm.*, D. Bouquet, t. XIII, p. 236.) — Onfroi, seigneur de Veules (Seine-Inférieure) ou de Vieille, selon M. Leprévost, de Pont-Audemer et de Beaumont (Eure), était père de Roger de Beaumont, seigneur de Brionne, de Sahus et de La-

pour lui, en Normandie, le château de Brionne, que le feu duc leur avait donné en échange du château d'Ivri, transféré au sire de Breteuil; car, après la mort funeste du comte Gislebert, Brionne avait fait retour au duché pendant la longue absence de ses fils, Richard de Clare et Baudoin de Meulles. On se rappelle que c'était en partie sur des terres cédées par Gislebert et sur le patrimoine d'un de ses hommes que le Bec avait été fondé. Tandis que ses descendants, qui se regardaient comme les protecteurs du monastère, voyaient impatiemment en d'autres mains ce qu'ils tenaient pour un héritage, Robert de Meulan conçut l'idée de réunir féodalement l'abbaye du Bec au château de Brionne, et il fit parler secrètement dans ce sens à l'abbé, lui promettant en récompense de grands accroissements pour sa communauté. « Ce n'est pas à moi d'accorder cela, répondait Anselme; cette abbaye ne m'appartient pas; elle est au seigneur, au duc de Normandie. Il en sera ce qu'il lui plaira. » Et comme on se promettait d'obtenir aisément le consentement du suzerain, si l'on avait celui de l'abbé : « Moi, je ne puis rien, répétait-il; mais le seigneur comte entreprend, à mon sens, une chose fort difficile. » Les religieux eurent avis de cette prétention; ils en furent très-émus, et une députation fut envoyée au duc. « Par les

Croix-Saint-Leufroi. Celui-ci épousa Adeline, fille de Valleran, de la famille de Montfort, et comte de *Meullent* (Meulan). Les trois fils de Valleran, dont le dernier entra au Bec, ne laissant point de postérité, leur neveu, Robert de Beaumont, fils de Roger, et surnommé *le Prudhomme*, fut comte de Meulan en France, et de Leicester en Angleterre. Cette famille était ennemie de celle de Clare et de Meulles; car Roger de Bienfaite, fils de Richard de Clare et cousin germain de Robert de Meulles, avait tué un frère de Roger de Beaumont, pour des motifs auxquels la possession de Brionne n'était sans doute pas étrangère (Ord. Vital, VIII, t. III, p. 426).

« merveilles de Dieu ! dit celui-ci, qu'est-ce là? Quelle « folie m'apprend-on? Le comte de Meulan veut me « prendre mon abbaye? Celle que j'aime de préférence « à toutes, c'est celle-là que le traître me prétend déro- « ber? Par les merveilles de Dieu ! il ne jouira pas long- « temps du présent que je lui ai fait ! » Le hasard amena en ce moment Willerm Crespin, Guillaume de Breteuil, Roger de Bienfaite, ce dernier petit-fils du comte Gislebert. Tous se récrièrent vivement, firent serment de reprendre tout ce que leurs parents avaient donné à l'église du Bec, si elle devait passer aux mains d'un nouveau seigneur, et reprochèrent au duc d'avoir remis à un homme sans foi, Brionne, la clef de sa province.

Les moines s'en retournèrent un peu rassurés, et quelques jours après ils virent arriver le comte de Meulan, qui, ne sachant rien, venait essayer par lui-même de gagner Anselme. Aussitôt quelques frères, contenant à peine leur irritation, l'entourent et le pressent de questions. C'étaient Farmann, le célérier; les frères Eustache, Robert et Albert. Il leur répond très-amicalement; mais la patience leur échappe, et les voilà qui lui reprochent avec véhémence le rôle qu'il joue dans cette affaire. Heureusement l'abbé paraît et s'interpose; mais il ne cache pas au comte qu'il entreprend l'impossible, ayant contre lui le seigneur, les barons bienfaiteurs de la communauté et toute la congrégation. Au reste, il l'engage à se pourvoir auprès du duc. Mais le fougueux Eustache, se dressant de toute sa hauteur et levant la main vers l'église, s'écrie : « Par cette église sainte, dont nous sommes les moines, si, contre mon espérance, vous, père Anselme, et vous, duc notre seigneur, vous cédez ce qu'on vous demande, nous sortirons tous de cette église, nous,

avant d'y jamais consentir. Et pour vous, monseigneur, je vous jure que, tant que ces religieux et moi nous serons en vie, il n'y a ruse qui tienne, la liberté de l'église du Bec ne deviendra pas votre servante. »

Beaucoup de paroles furent encore dites, et le comte partit fort ennuyé. Il se rendit bientôt après à la cour ; mais les religieux l'y avaient devancé, et dès que le duc l'aperçut, il lui demanda avec un rire moqueur de quoi il s'agissait, et comment finirait l'affaire entre ces moines et lui. « Le mieux du monde, répond le comte, puisqu'ils ne demandent que d'obéir à vos ordres. — Tu mens complétement, reprit le duc avec sa vivacité ordinaire; et, par les merveilles de Dieu, tu espères fort à tort que je serai assez imbécile pour te donner mon abbaye. » Robert de Meulan était fier, exigeant; son crédit auprès du roi d'Angleterre enhardissait ses prétentions; il répondit avec hauteur. On ajoute même qu'il réclama le château d'Ivri, niant qu'il eût reçu celui de Brionne en échange. « Rendez-le-moi, dit-il au duc, ou, par saint Nicaise[1], je vous ferai du chagrin. » Le duc, furieux, se perdit en paroles, comme c'était sa coutume quand la colère le troublait; puis il fit arrêter l'orgueilleux vassal, lui reprit le château de Brionne, et le donna en garde à l'un de ceux qui le réclamaient à titre héréditaire, à Robert de Meulles, second fils de Baudoin, et qui avait pour aïeul le comte Gislebert[2].

Les Beaumont étaient une race de seigneurs puissants

1. Valleran de Meulan, grand-père de Robert, avait fondé le prieuré de Saint-Nicaise de Meulan.

2. C'est à tort que, sur la foi d'une mauvaise leçon d'un manuscrit d'Orderic Vital (t. III, p. 337), quelques-uns, et même Mabillon, veulent que le château ait été remis à Roger de Bienfaite, cousin germain de Robert de Meulles.



et d'hommes habiles. Roger, le chef de la maison, était un vieillard d'une grande expérience. Après avoir affecté pendant quelques jours une parfaite indifférence, il vint trouver le duc, le loua de sa juste sévérité, mais fit si bien qu'il lui persuada de pardonner, et même, en lui offrant une forte somme, de rendre au comte de Meulan sa liberté et son château. Mais Robert de Meulles ne voulut point se dessaisir de ce qu'il regardait comme un fief de famille; et il fallut que le duc, qui ne demandait qu'à guerroyer, et qui prenait rapidement des résolutions contradictoires, joignît ses hommes d'armes à ceux des sires de Beaumont, pour venir assiéger le château de Brionne construit au milieu de la rivière de Risle. C'était dans la semaine de la Pentecôte (1090). La défense fut énergique. Avec six hommes d'armes, le petit-fils de Gislebert tint tête à toute une armée. Mais des traits enflammés mirent le feu dans la place; force fut de se rendre. Le château fut remis au sire de Beaumont; mais le duc, touché des plaintes de Robert de Meulles, qui descendait d'un de ses ancêtres, lui promit la restitution de tout le domaine paternel. Quant aux moines du Bec, ils furent laissés en paix, et demeurèrent les sujets du prince, de qui l'abbaye continua à relever sans intermédiaire[1].

Nous retrouverons plus d'une fois les noms qui vien-

1. Tout ce récit, dans lequel le sort de l'abbaye du Bec est lié un moment à celui du comté de Brionne, est donné par un contemporain anonyme, dans un précieux fragment que l'on doit à Mabillon. Il diffère du récit d'Orderic Vital, avec lequel nous avons essayé de le concilier. Cet historien, auquel il faut préférer les écrivains anglais pour tout ce qui concerne le soulèvement de la nation anglaise, fait bien connaître, du moins, la maison de Brionne. Gislebert Ier, dont le père était un fils naturel du duc Richard Ier, mourut assassiné entre 1035 et 1039, et ses deux fils, encore fort jeunes, se réfugièrent à la cour de Flandre; c'est alors que Brionne leur fut enlevé. Revenus en Nor-

nent de figurer dans cette histoire. Le comte de Meulan était destiné à un important rôle politique. La vivacité inconsistante qui caractérise Robert Courte-Heuse, et qui vient de se montrer dans ces scènes anecdotiques, l'entraîna souvent avec la même légereté dans de plus périlleuses entreprises. Telle était la levée de boucliers qu'il avait suscitée contre le roi son frère. Celui-ci, qui ne lui pardonnait pas, partit avec une flotte considérable pour la Normandie (1091). Dès qu'on le sut arrivé à Eu, la noblesse normande laissa voir qu'elle ne prendrait pas énergiquement parti pour son duc, qui avait compté vainement sur l'appui du roi de France. Robert se rendit donc auprès de Guillaume, et conclut avec lui un accommodement. Puis ils unirent leurs armes contre Henri, leur frère, qui s'était fortifié au Mont-Saint-Michel, et qu'ils forcèrent de quitter le pays. Après cette expédition, qui acheva d'assurer sa couronne, le roi, de retour en Angleterre, ne songea plus qu'à établir autour de lui une tyrannie tout à la fois systématique et déréglée, dont les principaux caractères furent la violence et l'avarice.

Le Conquérant était un grand prince. Fier, impérieux, emporté, son pouvoir était excessif, mais régulier. En

mandie à l'époque du mariage de Guillaume le Conquérant, l'un, Richard, reçut en échange de Brionne Orbec et Bienfaite (Saint-Martin-de-Bienfaite, Calvados), puis Le Hommet (Manche), et, en Angleterre, le comté de Clare et la seigneurie de Tunbridge; l'autre, Baudoin, fut seigneur de Meulles (Calvados) et de Sap (Orne), puis châtelain d'Exeter. Le premier eut cinq fils, dont l'aîné fut Gislebert de Clare; le second, Roger de Bienfaite, et le cinquième, Richard, abbé d'Ely. Les fils aînés de Baudoin furent Richard, baron de Oakhampton, et Robert de Meulles (*Ann. Bened.*, t. V, lib. LXVII, p. 246, et *App.*, XXX, p. 635. — Ord. Vit., III, t. II, p. 25, et VIII, t. III, p. 263, 273, 336. — D. Bouquet, t. XII, p. 640, et *Add.*, p. 801. — P. Anselme, *Hist. généal.*, t. II, p. 479).

homme supérieur, il voulait l'ordre, et ses rigueurs, ses injustices mêmes n'étaient point des fantaisies désordonnées : c'étaient les rudes moyens d'exécution d'une forte politique. Dans l'œuvre odieuse de déposséder une nation d'elle-même, dans cette conquête civile de la société anglaise, aussi dure et plus inique que la conquête guerrière, il était conduit sans doute par la passion du pouvoir; mais il avait, il croyait du moins avoir ces grandes vues, excuses nécessaires encore qu'insuffisantes du despotisme. Il voulait la paix intérieure, une loi commune, une certaine unité, le triomphe de ce qui était pour lui la civilisation sur ce qu'il regardait comme la barbarie. Il croyait de très-bonne foi que la Bretagne gagnait à s'assimiler à la Normandie.

Dans sa conduite à l'égard du clergé, il avait pour lui, et l'aveu du chef de l'Église, et la supériorité du clergé gaulois; il pensait servir la cause de la discipline, de la morale et de la foi. Sans se laisser toujours, il s'en faut, ni gouverner par ses préceptes, ni arrêter par ses défenses, il aimait et respectait la religion; il tenait à la gouverner comme tout le reste, mais à la maintenir florissante et honorée. Dans les spoliations, dans les violences ordonnées ou autorisées contre les couvents, il avait entendu châtier le vice ou punir la rébellion, tout au moins intimider la résistance. Aussi l'Église épiscopale, renouvelée dans ses chefs, investie même d'une juridiction indépendante, mais soumise aux obligations du régime féodal, le servait avec dévouement et le célébrait avec reconnaissance.

Le despotisme de son fils fut tout autre. Pas plus que la justice ou l'humanité, la politique ni la raison ne le sauraient avouer. Le *roi roux*, comme l'appellent les moines, fit le mal au hasard, ou plutôt au gré de sa pas-

sion. C'est surtout, il faut le dire, contre le clergé qu'il se signala tristement; et même il a trouvé des historiens modernes, protestants, il est vrai, pour l'en louer. On conçoit que, sous l'empire d'une spoliation universelle, l'Église, propriétaire d'une grande partie du sol, devait, une des premières, encourir des vexations et des exactions tyranniques. Elle tentait, comme une immense proie, toutes les cupidités. Sous le prétexte banal de désordres et de révoltes, des guerriers agrandissaient leur part de conquête aux dépens des domaines sacrés. Les évêques normands ne ménageaient pas toujours les moines, qui sont peuple partout, et chez qui paraissait vivre un sentiment de nationalité plus énergique que dans le clergé séculier. Enfin, le roi, à son tour, n'épargnait ni les couvents, ni les évêques. Quelquefois il les rançonnait, plus souvent il prolongeait les vacances des bénéfices ecclésiastiques pour en garder les revenus. On raconte qu'il avait transformé trente cimetières en pâturages incultes, pour s'y livrer au plaisir de la chasse, cette passion des rois normands[1]. Sous le règne du premier Guillaume, on avait cherché parfois dans l'Église des criminels d'État dont on séquestrait ou partageait les biens; c'est ainsi que ce prince, après la condamnation de Stigand, prit ou donna une partie des terres de l'archevêché de Canterbury. Mais sous le règne de son fils, ce qui n'avait été qu'un moyen devint un but; la confiscation fut la pensée habituelle de la royauté. En général, la recherche des occasions de mettre la main sur les revenus ecclésiastiques occupait constamment les pouvoirs du moyen âge. Le besoin et la passion de l'argent sont

1. Ans., *Op.*, *Vita*, ex Ms. bibl. Vict.

les causes les plus ordinaires des violences de l'anarchie féodale. Un excellent moyen fiscal était de profiter de la vacance des évêchés et des abbayes, ou de les faire vaquer de force, au besoin, pour attirer les deniers sacrés dans le trésor du seigneur. De là l'intérêt de la royauté à disposer des dignités ecclésiastiques, pour les retenir ou les vendre à volonté. L'avarice, plus souvent que l'ambition, emporta la puissance séculière, et ses usurpations sur le pouvoir spirituel étaient souvent des opérations de finances.

Lanfranc était, après le roi, le premier de l'État. On voit dans ses lettres qu'il présidait au gouvernement lorsque Guillaume passait en Normandie. Dans l'Église il institua de droit comme de fait sa prééminence[1]. Au début de son administration, il dut sa force à deux choses, la royauté et la papauté. Ses voyages en Italie, sa correspondance avec la cour de Rome, son crédit auprès du souverain pontife Alexandre II, ses relations avec l'archidiacre de la sainte Église romaine, Hildebrand, l'aidèrent d'abord à reconquérir ses prérogatives, à réorganiser son clergé, quelquefois même à lutter contre les exigences de la politique. Lorsque avec Thomas, archevêque d'York, et Remi, évêque de Lincoln, il fit à Rome son cinquième voyage (1071), le pape se leva en le voyant, non devant l'archevêque, mais devant le maître de l'école du Bec dont il avait été l'auditeur. Avec le pallium, Lanfranc rapporta d'Italie une nouvelle autorité morale, la reconnaissance de sa suprématie sur l'épiscopat anglican, et l'autorisation de faire régler dans

1. Guillelmus... Lanfranco consulta animæ suæ commisit (Guill. Pictav., Duchesne, p. 194). Gentium transmarinarum summus pontifex Lanfrancus (Wil. Gemmet, VI, cap. 9, p. 262; Lanf., *Op.* (ed. 1844), ep. 28, 38, 45).

un concile national la question de la primauté de l'archevêché de Canterbury contestée par l'archevêché d'York[1]. Cette question résolue, un concile tenu à Londres en 1075, sous l'influence du primat, rendit plusieurs décrets utiles aux mœurs et à la discipline. Dans son zèle réformateur, le prélat mécontenta plus d'une fois le peuple anglais; par ses innovations, il choquait tantôt des habitudes vicieuses, tantôt des préjugés innocents, parfois des sentiments respectables. Mais, du moins, il établissait, autant qu'il était en lui, l'ordre et la dignité dans l'Église. Il faisait renaître les études dans un clergé longtemps gouverné par des prêtres saxons, tellement ignorants que lorsque Herfast, chapelain du roi, et qui devait bientôt être évêque de Thetford, était venu au Bec, Lanfranc lui avait donné un abécédaire à étudier. En arrivant en Angleterre, il avait trouvé les temples incendiés, les trésors au pillage, les ornements détruits, les biens dévastés ou ravis, et il s'était efforcé de tout réparer. Il avait même relevé les bâtiments religieux avec une magnificence relative; tous ses établissements diocésains, couvents et hôpitaux, étaient reconstruits à neuf et richement entretenus. Il s'occupait de faire rentrer peu à peu dans les mains du clergé les propriétés enlevées. On raconte qu'il rendit à son église vingt-cinq manoirs. Son administration, éclairée et énergique, ne manqua pas d'une certaine grandeur. Un troisième Caton est descendu du ciel, disait, en citant Juvénal, Guillaume de Malmesbury[2].

Mais il s'était associé à la politique du roi, à qui il devait sa fortune. Il la servait en la modérant quelque-

1. Lanfr., *Op.*, ep. 5 et 7; *Vita*, *App.*, p. 303-305.
2. *Gest. Reg.*, III, p. 109. — *Gest. Pont.*, I, p. 205, 214; II, p. 238.

fois. Par origine et par position, il partageait les préjugés du vainqueur; par état et par caractère, il en tempérait la rudesse. Quand la raison d'État parlait haut, il se soumettait sans scrupule; car, lui aussi, il était un homme de gouvernement. Mais les rigueurs gratuites, les persécutions inutiles n'obtenaient ni son approbation, ni son concours. En résistant trop faiblement au mouvement général qui poussait à la violence envers les couvents, il s'était pourtant opposé à la dispersion des congrégations annexées aux cathédrales. Il avait, à ce sujet, adressé des remontrances aux évêques de Winchester, de Chichester, et tenté de dissoudre les associations de clercs formées pour remplacer les moines. Même, afin de leur assurer après lui, et surtout aux religieux de Canterbury, une protection durable, il avait obtenu du pape un rescrit qui lui recommandait leur institution comme un des priviléges de sa métropole, la plaçait sous l'autorité du pape Boniface VI, son fondateur, et menaçait de l'anathème quiconque serait assez téméraire pour y porter atteinte[1].

Mais le pouvoir de Lanfranc disparut avec le roi qui le lui avait donné. Il avait servi son despotisme; il subit celui de son successeur. Il écrivait au pape du temps de Guillaume le Conquérant : « Priez Dieu qu'il vive..., car, lui vivant, nous avons une paix quelconque. Après sa mort, nous ne devons espérer aucune paix, aucun bien[2]. » En effet, sous Guillaume le Roux, non plus l'Église saxonne seulement, mais l'Église tout entière porta le joug. Les moines qui ont raconté ce règne n'en parlent qu'en gémissant; c'est pour eux une ère de persécution.

1. Lanfr., *Vit.*, *passim*, ed. d'Achery; ep. 6, 28, 38, ed. 1844. — *Hist. nov.*, I, p. 34. — Ord. Vit., IV, t. II, p. 223.
2. Lanfr., ep. 3.

Sur ces entrefaites, Lanfranc mourut le 28 mai 1089. Sa mort délivra le roi d'un faible et dernier obstacle. L'archevêque l'avait instruit dans sa jeunesse et fait chevalier. Il lui rappelait quelquefois les saintes promesses de son couronnement. « Qui peut tenir toutes ses promesses? » répondait le roi. Et, en effet, libre de toute contrainte, il mit en vente l'Église du Christ, dit Eadmer. Tantôt il taxait les moines dont il épargnait les biens, ou transportait violemment ces biens à d'autres qui payaient mieux. Tantôt il chassait les religieux de leurs couvents, qu'il confisquait à son profit. Il laissait sans pasteurs les églises, afin de s'en attribuer les revenus. C'est ainsi qu'il jouit pendant quatre ans des immenses domaines de l'archevêché de Canterbury [1].

« La grandeur d'âme était le trait dominant du roi, dit Guillaume de Malmesbury [2]; mais, avec le temps, il l'obscurcit par une excessive sévérité. Les vices, au lieu des vertus, poussèrent insensiblement dans son cœur... sa libéralité devint prodigalité; sa magnanimité, orgueil; sa sévérité, cruauté. Je demande la liberté, avec la permission de la Majesté royale, de ne pas dissimuler la vérité: il craignait Dieu fort peu; les hommes, pas du tout. »

Son règne fut celui d'une tyrannie violente et capricieuse. Le gouvernement du roi son père était la compression de la conquête; le sien ressemblait au sac d'une ville. Il pillait et donnait beaucoup; tout semblait livré à la rapacité du chef et du soldat [3].

1. *Vit.*, II, p. 13; *Hist. nov.*, I, p. 30, 34.
2. *Gest. Reg.*, IV, p. 122.
3. Ord. Vit., X, t. IV, p. 7 de la trad. *The Saxon Chron.*, p. 295. Londres, 1823. — Cf. Mœlher, *The life of st. Anselm; The British Critic*, n. 65; Hasse, *Anselm von Canterbury*, t. I, lib. II, cap. 1 et 2.

CHAPITRE VIII

ANSELME DEVIENT ARCHEVÊQUE DE CANTERBURY.

1092-1094.

Hugues le Loup, comte de Chester, fils de Richard Goz, comte d'Avranches, était un de ces redoutables soldats de la conquête qui s'étaient puissamment établis sur le territoire conquis. Guillaume Ier lui avait donné, comme seigneur et comme capitaine, une position avancée sur la frontière de l'Ouest, qu'il protégeait contre les incursions des Gallois. C'était un type remarquable de ces vainqueurs normands qui avaient imposé si rudement au vaincu la tyrannie du plus fort. La bravoure et l'orgueil, la passion violente du pouvoir, de la richesse et du plaisir, s'unissaient chez lui à une loyauté fière et à une sorte de ferveur de protection pour la religion et ses ministres. Son chapelain Gérold, prêtre normand qui avait suivi sa transmigration, ne servait, au milieu des désordres de la cour seigneuriale, qu'à lui conter la légende des saints guerriers, comme George, Maurice ou Sébastien. Cela ne suffit point à Hugues le Loup, qui voulut établir une abbaye dans une église de ses domaines : et comme il était lié d'amitié avec Anselme, il le pria de venir procéder à cette fondation. Celui-ci commença par refuser,

soit qu'il eût peur de se commettre dans un pays si fort agité, soit qu'il craignît d'être appelé ou de paraître prétendre au siége de Canterbury, vacant depuis quatre années. Le chevalier normand fut subitement pris par la maladie, et il renouvela ses instances au nom du salut de son âme en péril ; mais il éprouva un nouveau refus. Enfin, il revint à la charge, et fit dire au confesseur si fort désiré que, s'il persistait à repousser sa prière, il le regretterait pendant toute l'éternité. A ce pressant appel d'un ami et d'un chrétien, Anselme, ému, surmonta ses hésitations. Mais il se promit de ne s'occuper en Angleterre d'aucune affaire, pas même de celles de son couvent, pour éviter toute relation avec le monde. Il partit, mais il se pressa peu, et s'arrêta quelques jours à Boulogne. Il y était retenu auprès de la comtesse Ida, veuve du comte Eustache II, cette pieuse femme de la race de Charlemagne, cette noble mère de Godefroi de Bouillon, que l'Église a béatifiée, et qui entretenait des relations intimes avec tous les saints personnages de ces contrées. Il reçut auprès d'elle des moines du Bec une recommandation, *sous peine de désobéissance*[1], de ne pas revenir qu'il n'eût réglé tous leurs intérêts d'outre-mer. Il se résigna et s'embarqua pour Douvres.

Il passa à Canterbury la veille de la Nativité de la Vierge (7 septembre 1092), et voyant que tout ce qu'il y avait de moines et de prêtres le désignaient pour leur archevêque, il s'échappa de bon matin. Mais il ne pouvait se soustraire à l'attention publique. Tous ces moines du Bec dispersés dans le pays avaient propagé son nom. Osberne avait, il le dit lui-même, passé treize ans à le

1. Si peccato inobedientiæ notari nollet. *Hist. nov.*, I, p. 34.

vanter, à l'annoncer au peuple[1]. La cour du roi se trouvait sur sa route; il ne put l'éviter. Toute la noblesse lui fit grand accueil, et quant au roi, se levant dès qu'il le vit entrer, il courut l'embrasser, et, le prenant par la main, le fit asseoir auprès de lui. Anselme, ayant demandé qu'on les laissât seuls, lui parla, non, comme Guillaume s'y attendait, des intérêts du couvent du Bec, mais des bruits qui couraient sur son compte, et il lui fit avec sa douceur accoutumée quelques représentations sans doute mal écoutées. Puis il le quitta pour se rendre près du comte de Chester, qu'il trouva guéri. Il rétablit à sa demande le couvent de Sainte-Werburge, où il installa une colonie du Bec dont Richard, son chapelain, fut le premier abbé, et, après quelque séjour dans cette résidence, il alla partout où l'appelaient les affaires de sa communauté. Une de ces affaires exigeait une décision que le roi faisait attendre[2]. Il fut ainsi retenu pendant cinq mois, mais sans entendre reparler de l'archevêché de Canterbury. Il se rassurait donc et se croyait à l'abri des grandeurs de l'Église.

Les fêtes de Noël attirèrent à Gloucester tous les seigneurs et prélats du royaume, les lords de ce temps-là. Trois fois par an, aux grands jours de Noël, de Pâques et de la Pentecôte, le roi tenait ainsi successivement à Gloucester, à Winchester, à Westminster, une sorte de cour plénière; c'était quelque chose comme une session parlementaire, où beaucoup d'importantes affaires se décidaient : c'était le grand conseil national[3]. Cette fois,

1. *Ep.*, II, 5.
2. *Ep.*, II, 18, 51.
3. Hallam, *Supplem. Not.*, p. 280; Lingard, *Hist. of Engl.*, t. I, ch. VII, p. 401, éd. de 1849. *Edimb. Rev.*, vol. XXXV, Guizot, *Ess. sur*

les seigneurs réunis gémirent ensemble de voir depuis si longtemps veuve de son pasteur la cité, berceau de la religion du pays; car Augustin, missionnaire chrétien, de qui datait la vraie conversion du royaume, à la suite de celle du roi Éthelberg, avait été le premier archevêque de Canterbury (598). De désespoir, ils prirent le parti singulier d'aller en corps supplier le roi de permettre que, par tout le royaume, on dît des prières pour obtenir son changement de résolution et la fin d'une situation déplorable[1]. Guillaume y consentit, quoique avec colère : « Priez tant que vous voudrez, dit-il, moi, je ferai ce qui me plaira[2]. » Les seigneurs vinrent alors trouver Anselme pour l'inviter à désigner les prières convenables, et à régler comment il serait procédé. La chose lui paraissait être du ressort des évêques; il ne céda qu'avec répugnance. Toutefois, ce qu'il prescrivit fut exécuté (1093).

Pendant qu'on priait pour que le ciel l'éclairât, le roi s'entretenait familièrement avec un des premiers de sa cour. Celui-ci vint à dire : « Je ne connais pas d'homme d'une sainteté égale à celle de cet abbé du Bec : il n'aime que Dieu, et ne souhaite aucun des biens qui passent. — Oui, dit le roi en raillant, et pas même l'archevêché de Canterbury ! — Cela moins qu'aucune chose, repartit l'autre; et je ne suis pas seul de cette opinion. — Par le Saint-Voult-de-Lucques[3] ! dit le roi (c'était sa manière

l'Hist. de France, VIe essai, ch. I : *The Parliaments and Councils*, Henry Parry, Londres, 1839.

1. La vacance du siége après Lanfranc dura trois ans, neuf mois et neuf jours. *Angl. Sacr.*, *Canon. Indic. succ. arch. Cant.*, p. 108.

2. « Orate quod vultis, ego faciam quod placebit. » Henr. Knight, liv. II, ch. 8; *Hist. angl. scr.* X, p. 2378.

3. Per sanctum vultum de Luca (*Hist. nov.*, I, p. 35). On conserve

ordinaire de jurer), ni lui, cette fois, ni personne ne sera archevêque, excepté moi ! » Il n'avait pas prononcé ces paroles qu'il se trouva mal, et parut bientôt en grand danger. De la maison royale d'Alveston, où il se trouvait, il se fit transporter à Gloucester. Il se mit au lit, et y resta presque tout un carême. De tous côtés accourent princes, évêques, abbés, seigneurs; on lui fait entendre qu'il faut songer à son âme, ouvrir les prisons, délivrer les captifs, remettre les dettes, rendre la liberté aux Églises, surtout à cette Église de Canterbury dont la détresse était une calamité pour toute l'Angleterre chrétienne.

Pendant ce temps, Anselme, sans se douter de rien, se trouvait à la campagne, non loin de Gloucester. On lui mande tout à coup de venir en hâte; le roi mourant réclame sa présence. Il s'empresse, et, à son arrivée, il s'informe, approuve tout ce qui a été fait, et prononce seulement ces mots du psaume : « *Incipite Domino in confessione,* » entendant par là qu'il fallait commencer par une confession solennelle[1].

dans la cathédrale de Lucques une image du crucifix, *Volto santo*, que l'on regarde comme l'ouvrage de Nicodème, et qui fut, dit-on, apportée de Syrie en 702. Les contemporains attribuent à Guillaume le Roux l'habitude de jurer par ce crucifix (*Ibid.*, p. 37. — Malmesb., *Gest. Reg.*, IV, p. 121).

Li vo de Luche en a juré.
(*Rom. de Rou*, t. II, p. 328.)

Il se peut même que ce ne soit pas précisément celui de Lucques, car on appela Saint-Voult-de-Lucques, vulgairement et par corruption *Saint-Godelu*, tout crucifix habillé semblable à celui-là, tel que ceux qu'on voyait jadis à Saint-Étienne de Sens, au Sépulcre à Paris, etc. (*Vocabulaire hagiologique*, au t. Ier du *Dict. étymol.* de Ménage.)

1. Il y a dans la Vulgate : « Præcinite Domino in confessione. » Ps. CXLVI, 7. On voit par le texte d'Eadmer, p. 35, comment Anselme

Tandis qu'on l'engage à se charger d'éclairer et d'exhorter le roi, on va reporter à celui-ci tout ce qu'il a dit sur la nécessité de racheter ses péchés et de faire à l'Église réparation. Le malade, abattu, ne se refuse à rien; la componction l'a saisi; il prend ses évêques à témoin entre Dieu et lui; il envoie des gens prêter serment sur l'autel en son nom; il scelle du sceau royal un édit portant délivrance des prisonniers, remise des dettes, oubli des offenses, respect du droit de tous, bonnes et sages lois pour le peuple. On bénit Dieu, on prie pour le salut d'un si grand prince. De saintes gens se hasardent alors à lui parler de l'archevêché de Canterbury. Il les écoute; il avoue que cette pensée le préoccupe, mais il demande qui serait digne d'un tel honneur. Tout le monde se récuse, et s'en rapporte au choix du roi. Il se prononce enfin, et des acclamations accueillent le nom de l'abbé Anselme. On s'empresse d'aller prévenir le nouvel élu, qui pâlit d'effroi à cette nouvelle, et refuse de se laisser conduire auprès du roi, pour recevoir de lui, avec le bâton pastoral, l'investiture de l'archevêché. Mais les évêques, le prenant à part, lui représentent les misères de l'Église, ses devoirs envers la religion, la mission manifeste qu'il a reçue, l'unanimité des vœux qui l'appellent. Anselme répond en objectant son grand âge (il n'avait cependant guère plus de cinquante-neuf ans), son peu de goût pour les affaires du siècle, les devoirs qui l'enchaînent à son couvent, au duc son seigneur, et surtout à son métropolitain. Les prélats, au lieu de l'écouter, l'entraînent auprès du lit du roi, sans qu'il se lasse de

entendait ce verset, dont le vrai sens est : « Chantez le Seigneur à deux chœurs. »

répéter : « Tout cela est nul ; il ne sera rien fait de ce que vous voulez. »

Quand le roi fut instruit de sa résistance, il montra une grande douleur, et le conjura par ses souffrances, par ses intérêts éternels, par le souvenir de l'amitié constante de son père et de sa mère. Il dit qu'il ne pourrait mourir en paix, tenant en sa possession le domaine de l'Église. Tout le monde était ému ; le refus opiniâtre d'Anselme irritait l'impatience générale, et des prières on en vint aux reproches. « Voulait-il donc tout perdre, le roi et le royaume ? Était-il donc en démence ? » Anselme, désolé, se tourna vers Eustache et Baudoin, deux religieux qui l'avaient accompagné : Ah ! mes frères, pourquoi ne me soutenez-vous pas ? » Il a dit depuis qu'il eût préféré la mort à ce qu'il éprouvait en ce moment. « Si c'est la volonté de Dieu, répondit Baudoin, que pouvons-nous faire à l'encontre ? » Et en parlant ainsi, le pauvre moine fondit en larmes, et son émotion fut telle que le sang lui sortit par le nez. « Malheur ! s'écria Anselme, que ton bâton d'appui s'est promptement brisé ! » Le roi dit alors à tout le monde de le supplier à genoux ; mais Anselme s'agenouilla aussi en persistant dans son refus. Enfin, les assistants perdirent patience, et s'écrièrent : « Une crosse ! une crosse ! » Les uns le prirent par la main, les autres le poussèrent, et il fut traîné près du lit du roi, qui lui tendait le bâton pastoral : mais il refusait de le saisir, et tenait sa main droite cachée dans son sein et fermée étroitement. Les évêques, la lui prenant de force, et tenant sa main gauche immobile, tâchèrent de lui ouvrirent les doigts de la droite, en la pressant au point de le faire crier. On parvint à lui redresser un doigt pendant un moment, et, entre l'index et le pouce, l'on

appliqua la crosse épiscopale contre sa main, en les tenant l'une et l'autre violemment serrées. A cette vue, toute l'assistance poussa un seul cri : « Vive l'évêque ! » et tout le clergé entonna à voix haute le *Te Deum*. Puis on le porta plutôt qu'on ne le conduisit dans une église, tandis que, pâle et tremblant, il essayait vainement de résister, et qu'il répétait sans cesse : « Ce que vous faites est nul ! Ce que vous faites est nul ! »

Il raconte lui-même que son trouble était tel que l'on craignit de lui voir perdre ses sens, et que l'on se crut obligé de lui jeter de l'eau bénite pour le ranimer, et même de lui en offrir à boire.

Les cérémonies terminées, il put retourner vers le roi. « Seigneur roi, lui dit-il, vous ne mourrez point, et vous pourrez réformer tout ce qu'on vient de faire de moi, car je n'ai pas consenti et je ne consens pas. Rien n'est donc consommé. » Et il se retira. Quand, rentré dans sa chambre, il put parler plus librement aux évêques et aux seigneurs qui l'avaient reconduit, il leur demanda s'ils avaient bien compris ce qu'ils faisaient. « Songeaient-ils qu'ils venaient d'atteler à la même charrue et sous le même joug un taureau indompté et une vieille et débile brebis ? S'ils persistaient, leur allégresse se changerait bientôt en désolation, et cette prétendue restauration de l'Église en deviendrait la ruine, car lorsqu'une fois la férocité du roi se serait jouée de sa faiblesse, l'oppression universelle serait consommée. C'était donc la servitude de l'Église qu'ils venaient d'assurer. » Il leur dit ces choses en pleurant et les congédia.

Cependant l'allégresse publique accueillait son élection. On y voyait le prélude d'un nouveau régime. Tous les opprimés espéraient. C'était, dit un témoin ocu-

laire[1], comme un jubilé général. Le roi, pressé d'en finir, ordonnait que le nouvel élu fût investi de tous les biens archiépiscopaux, tant en dedans qu'en dehors du diocèse. Il décidait aussi que la ville de Canterbury, tenue par Lanfranc seulement à titre de bénéfice, aussi bien que l'abbaye de Saint-Alban, notoirement possédée par lui et tous ses prédécesseurs, seraient, à titre perpétuel, réunies à l'aleu de l'Église métropolitaine. Rien ne lui coûtait alors; il ne pensait qu'au salut de son âme.

Tout cela se passait le premier dimanche de carême, 6 mars 1093. Anselme quitta la cour et alla célébrer les fêtes de Pâques à Winchester. Il y logeait dans un faubourg. Une nuit le feu prit dans le voisinage, et les gens songeaient à emporter les meubles, quoique la maîtresse de la maison dît qu'elle n'avait rien à craindre, tant qu'elle avait chez elle un pareil hôte. Baudoin courut supplier Anselme de venir au secours de cette femme. « Et comment? demanda-t-il. — Mais en sortant, répondit Baudoin, et en opposant le signe de la croix à l'incendie. Dieu peut-être l'arrêtera. — Pour moi? Vous n'y pensez pas, » reprit Anselme. Il sortit pourtant, et à la vue des flammes, Gondulfe et Baudoin le forcèrent presque à lever la main droite et à faire le signe sacré. Soudain, le feu parut se replier sur lui-même, et abandonner à demi brûlées les maisons qu'il dévorait. C'est l'histoire, plus d'une fois répétée, du miracle de saint Léon IV, et que Raphaël a popularisée par l'admirable tableau de l'incendie du Bourg.

On sait que Gondulfe, dont nous venons de parler, Normand de naissance, ancien moine du Bec, appelé en

1. Osbern. *Ep.*, III, 2.

Angleterre par Lanfranc, avait été nommé évêque de Rochester après Hernoste, originaire du même couvent. Il tenait vivement à devenir suffragant de celui qu'il avait eu pour abbé. Il s'efforçait d'amener plus de confiance entre lui et le roi; mais il était son ami, il le suivait à la campagne, et tous deux examinaient paisiblement ensemble le pour et le contre d'une promotion encore incertaine. Le roi ne l'entendait pas ainsi. Il envoyait des messages en Normandie; il écrivait au duc son frère, à l'archevêque de Rouen, au couvent de Sainte-Marie-du-Bec, pour les informer de tout, et leur demander leur consentement respectif. Il en coûta à tout le monde de le donner. Le duc devait tenir à conserver le plus bel ornement d'une de ses plus célèbres abbayes. « J'aurais « voulu, écrivait l'archevêque Guillaume Bonne-âme à « Anselme, conserver à jamais ta présence; mais que ma « volonté cède à la volonté de Dieu. Accepte la garde du « troupeau dont le salut t'est divinement commis. Adieu, « adieu, mes entrailles[1]! » Quant aux frères de l'abbaye du Bec, leur douleur se manifesta d'abord par la résistance. Ils ne pouvaient se résigner à céder à d'autres leur pasteur. Lui-même les sollicitait cependant. Il leur racontait, dans une lettre pathétique, ses chagrins, ses combats, comment il s'était soumis à la contrainte, à une nécessité qui sans doute venait d'un plus puissant maître, et il remettait dans leurs mains l'intérêt de la religion et celui de son salut, qui commandaient leur sacrifice et le sien. On dit cependant qu'au fond c'était en conservant l'espoir d'échapper à l'épiscopat qu'il implorait d'eux sa délivrance. Il se peut, en effet, que même les fonctions

1. *Hist. nov.*, I, p. 36.

abbatiales fussent pesantes pour cette âme douce et recueillie, pour cet esprit spéculatif et rêveur. Mais il était trop scrupuleux, peut-être trop faible, pour s'aider lui-même en agissant selon ses vœux. Il obéissait comme à Dieu même au mouvement irrésistible qui le poussait vers la puissance, et se flattait encore que des événements imprévus, que les volontés changeantes du roi, qu'il ne cherchait pas à rassurer ni à séduire, l'exonéreraient enfin de cet archevêché, *qui*, disait-il, *était tombé sur lui*. Mais les moines hésitaient; rebelles aux prières de leur ancien frère Gondulfe, ils refusaient un consentement formel. Ils se bornaient à souffrir ce qu'ils ne pouvaient empêcher. Baudoin, qui leur avait apporté des lettres d'Angleterre, fut chargé d'y ramener avec lui le frère Teson, pour transmettre à Anselme l'expression de leurs perplexités. Mais il insista de nouveau pour obtenir une réponse positive, et les moines se bornèrent à lui écrire qu'ayant appris le consentement donné par leur seigneur et leur archevêque, ils avaient mis l'affaire en délibération, et que chacun avait été nominativement requis par le président de dire son avis. « Le débat a été long, ajoutaient-ils; mais enfin une partie s'est tristement, et par crainte de Dieu, rendue à ta demande; une partie, dans un zèle qu'elle croit mieux inspiré, a refusé absolument. Quelle partie a été la plus forte en nombre et en raison? Dom Lanfranc, le neveu du prélat, qui a tout vu, tout entendu, te le dira. » Voilà tout ce que l'obéissance put arracher à la douleur de ces pauvres religieux[1].

Les lettres qui rendaient à Anselme sa liberté le trouvèrent retiré avec Gondulfe dans une des maisons de

1. *Ep.*, III, 1, 2, 3, 4, 5 et 6.

campagne de son futur diocèse. Il en partit pour aller rejoindre le roi.

La guérison prédite s'était accomplie. Le roi avait eu hâte de révoquer presque tous les engagements pris pendant sa maladie. Le joug que sa main pressait sur son peuple avait repris toute sa pesanteur. Il revenait d'une conférence à Douvres avec Robert II, comte de Flandre, lorsqu'il trouva Anselme et Gondulfe qui l'attendaient à Rochester ; ses dispositions n'étaient pas rassurantes. Voyant Gondulfe pour la première fois après son rétablissement, il avait répondu à ses exhortations religieuses: « Sache bien, évêque, que, par la sainte face de Lucques, jamais Dieu n'aura de moi du bien pour le mal qu'il m'a fait. » Anselme, ayant demandé un entretien secret, lui répéta qu'incertain encore du parti qu'il prendrait, il ne pourrait dans aucun cas devenir archevêque, si l'Église de Canterbury ne recouvrait, sans difficulté ni procès, toutes les terres qu'elle avait possédées du temps de Lanfranc ou même avant lui ; si de plus le roi ne s'engageait à suivre ses conseils pour tout ce qui intéresse Dieu et la religion ; si enfin son seigneur et son défenseur sur la terre ne l'acceptait pour guide de l'âme et pour père spirituel. Enfin, il l'avertit que, dans le schisme qui divisait alors la chrétienté, il avait déjà pris parti, et reconnu pour chef apostolique le pape Urbain II, pontife de Rome, qui n'était pas encore reconnu en Angleterre. Le roi appela Guillaume, évêque de Durham, et Robert de Beaumont, comte de Meulan. L'un et l'autre étaient ses favoris. Le premier avait les idées d'un homme de cour plutôt que d'un homme d'Église. Le second, puissant en France, en Normandie et en Angleterre, s'attacha surtout aux rois normands et fut sous plusieurs règnes un

conseiller habile et écouté. C'était, dit un chroniqueur, le plus sage des hommes en affaires séculières, de Londres à Jérusalem[1]. Ayant fait répéter à Anselme devant eux ses propositions, le roi dit qu'il lui restituait toutes les terres dont l'Église de Canterbury était saisie sous Lanfranc; que pour celles qu'elle ne tenait pas alors, il ne pouvait s'engager à rien; mais que, sur ce point ainsi que sur tout autre, il agirait comme il le devait[2]. Là-dessus, on se sépara, et le roi partit pour Windsor. De là, peu de jours après, il fit prier Anselme d'abandonner définitivement, pour l'amour de lui, ceux des biens de l'Église que, depuis la mort de Lanfranc, il avait à titre héréditaire donnés à ses gens pour un service déterminé. Un refus formel commenca cette longue série de contestations que nous ne verrons pas finir entre le roi et le prélat. Celui-ci espérait toujours que ce premier refus serait une raison pour tout annuler. Dégagé par ses frères, il leur avait renvoyé la crosse abbatiale, et il comptait, de plus, éviter encore le fardeau d'une dignité nouvelle; une perspective de liberté et de retraite s'ouvrait devant lui. Mais le roi, fatigué d'entendre gémir sur la ruine des Églises, l'appela dans une assemblée de sa noblesse qu'il tint à Winchester; et là, il fit de si belles promesses touchant les biens ecclésiastiques, qu'il triompha enfin de sa résistance. Anselme, suivant l'exemple de son prédécesseur, fut, pour l'usufruit des biens féodaux, fait *homme* du roi,

1. Henr. Huntingd., *De contemp. mund.*, *Angl. Sac.*, t. II, p. 697.

2. C'est probablement à cette époque qu'il faut placer une charte de Guillaume portant concession et confirmation de bénéfices et priviléges appartenant à l'archevêque Anselme, laquelle est signée par les évêques de Durham et de Rochester, et par Eudes, maître de l'hôtel (*Dapifer*), comme témoins, et qu'on peut lire dans Rymer, t. I, part. 1, p. 9, édit. de 1816.

c'est-à-dire qu'il rendit *hommage* pour tout le domaine archiépiscopal, dont il eut immédiatement la saisine. Vers la même époque, le roi nomma à l'évêché de Lincoln Robert Bloet, ce chapelain de son père qui l'avait accompagné à son passage en Angleterre et aidé à gagner la couronne.

Avant de célébrer son union avec une nouvelle épouse, Anselme s'occupa de celle qu'il fallait quitter. Il voulut pourvoir au sort de son ancien troupeau. La séparation ne s'était pas opérée sans déchirement. Quelques religieux ne lui pardonnaient point de les avoir délaissés, et la sincérité de sa répugnance et de ses regrets avait été suspectée. Rien ne lui était plus amer; et, dans une longue et touchante lettre, il leur décrit avec éloquence et les tourments qu'il a soufferts et les sentiments qui l'ont guidé. Il explique en même temps et limite ses devoirs envers eux. C'est pour eux qu'il était abbé, mais c'est à Dieu qu'il s'est donné en se faisant moine; il ne leur appartenait que par la volonté de Dieu et pour Dieu même. C'était donc tenir ses engagements qu'obéir à Dieu pour faire ce qu'ont fait saint Pierre et saint Martin. Eux aussi, après tout, ils sont dans les liens du vœu monastique. Si beaucoup d'entre eux, si presque tous sont venus au Bec à cause de lui, aucun ne s'est fait moine à cause de lui, et c'est en Dieu que tous ont renoncé à eux-mêmes. Qu'ils se soumettent donc, et qu'un nouvel abbé soit élu[1].

Les moines, dont la plume a seule sauvé le moyen âge de l'oubli, racontent d'ordinaire avec une naïve exactitude et un développement excessif l'histoire de leur cou-

1. *Ep.*, III, 7.

vent, mêlée confusément à l'histoire du monde. Nous permettra-t-on de traduire ici la relation presque officielle de l'élection du successeur d'Anselme?

Le 15 août 1093, le frère Girard arriva d'Angleterre, et remit à Baudric de Savarville, prieur du Bec, une lettre où Anselme lui recommandait de procéder à l'élection, sans permettre aucune cabale, sans tolérer aucune réunion partielle de religieux, tout devant se passer devant le chapitre assemblé. C'est en effet là que fut lue la missive au milieu des larmes de tous. Le lecteur lui-même, le frère Maurice, était interrompu par ses sanglots. Puis on se sépara pour aller célébrer la fête de la Vierge, car c'était le jour de l'Assomption. Après la messe, le prieur convoqua la communauté tout entière en chapitre, et annonça que Girard avait encore quelque chose à dire de la part du père Anselme. Girard déclara qu'il avait rapporté d'Angleterre le bâton pastoral, et qu'il tenait encore une lettre du prélat; mais qu'il ne devait la montrer que si tout le monde était d'accord pour déférer, dans le choix du nouvel abbé, au conseil de leur ancien chef. Telles étaient ses instructions. Le prieur dit qu'il pensait différemment, qu'il fallait d'abord lire la lettre, qu'on verrait ensuite ce qu'on aurait à faire ou à répondre. Girard résista; Baudric tint bon, et Girard enfin, cédant au vœu et à l'autorité du chapitre, remit la lettre à Maurice qui avait lu la première. Celle-ci, nous l'avons encore, et elle est adressée au prieur et au couvent. « Si Dieu, leur dit Anselme, vous a donné cette « grâce de notre seigneur le prince (Robert de Normandie), qu'il veuille bien que votre abbé soit pris dans « notre Église, et daigne en conséquence écouter mon « conseil, à lui et à vous je dis que rien ne me paraît

« préférable à dom Guillaume, qui a été prieur à Poissi [1]. » Puis, sous le bon plaisir du duc, il commande à Guillaume d'accepter, et à Baudric de rester prieur. Ce dernier, qui était beau-frère de Herluin et qui devait aspirer au titre d'abbé, eut soin de n'en rien laisser voir et de dire qu'il souscrirait à tout de grand cœur. Tous acquiescèrent de même, et le chapitre se sépara.

Anselme avait également écrit au duc de Normandie. Cependant on n'entendait point parler de lui, peut-être parce que les religieux n'avaient pas rempli à son égard les préalables d'usage. Plusieurs jours s'étaient passés sans qu'il fût question de rien, et l'abbé désigné restait dans son humble position, lorsque arriva du couvent de Lessai l'abbé Roger, ancien moine de la maison, à qui

1. Qui prior fuit apud Pexeium (*Ep.*, III, 8 et 15). J'admets avec la *Gallia Christiana* que *Pexeium* désigne Poissi, nommé ordinairement *Pisciacum* ou *Pinciacum* (t. XI, p. 226); et j'ai pour garants deux excellentes autorités, M. Auguste Leprévost et Mabillon. Ives, évêque de Chartres, parle d'un prieuré de Poissi dans son diocèse que les moines du Bec auraient enlevé à ceux de Molesmes (Pixiacensis seu Pixeiensis archidiaconatus (D. Ivon. *Op.*, Ep. 9, 39 et 45, ou *Neustria pia*, p. 481). Comme ce démêlé faisait peu d'honneur aux moines du Bec qui finirent par y succomber, ils auront évité d'en conserver le souvenir, et il n'est question nulle part, pas même dans la biographie de l'abbé Guillaume, du temps de sa vie où il a été prieur au lieu dit *Pexeium* (Lanf., *Op.*, App., Chron. Becc., et Vit. Willelmi). Je ne sais pourquoi M. l'abbé Rohrbacher le fait prieur de Peisse (?), et Jean Picard, *prior Brixiensis* (*Hist. univ. de l'Egl.*, t. XIV, p. 460 et 493. — *Annot. in Ep. Ans.*, p. 564). Est-ce Brix, bourg de la Manche, où l'on ne voit pas que le Bec eût un prieuré? Est-ce Brescia (*Brixia*) auquel cas *Pexeium* serait Peschiera? Serait-ce le couvent de Sainte-Euphémie, fort honoré des Normands, et qu'Orderic Vital place sur la côte de l'Adriatique, non loin des ruines de l'ancienne ville de Brixal (III, t. II, p. 89)? Mais aucune biographie ne fait voyager en Italie le Normand Guillaume, qui fut moine au Bec à vingt-cinq ans et qui l'était encore lors de son élection (Cf. *Annal. Bened.*, lib. LXVIII, t. V, p. 327).

Anselme avait également écrit de veiller sur une affaire si importante pour la communauté[1]. Il repart aussitôt avec Baudric et quelques frères pour aller trouver le duc, qui les reçoit gracieusement; on lui présente des lettres d'Anselme; il ordonne aussitôt à Ernulfe, son chancelier, de les lire à haute voix; puis il s'écrie avec son serment habituel : «Par les merveilles de Dieu, il faut faire ce que veut mon bon seigneur Anselme.» Et il demande qu'on lui amène le candidat. Ils retournent immédiatement; la question est de nouveau posée; on demande à chacun son avis, et l'adhésion est presque unanime. On fait alors rentrer Guillaume, le candidat, qu'on avait prié de sortir pendant ce tour d'opinion, et il s'assied à son rang. Le prieur lui notifie d'avoir à prendre, tant de la part de Dieu et de sainte Marie, et de tous les saints, que de la part du très-révérend père Anselme, l'office d'abbé et la charge de leurs âmes. Guillaume, prosterné à terre, s'écrie : «Seigneurs, ou dispensez-moi du devoir que vous m'imposez, ou apprenez-moi à le remplir.» Le prieur ne lui répond qu'en lui enjoignant d'accepter, et lui promettant la cordiale obéissance de tous.

Guillaume était un moine de noble lignage, en qui Anselme espérait donner un puissant protecteur à son couvent. Aussi le même jour, Roger, Baudric et quelques autres conduisirent l'abbé désigné au duc, qui le reçut avec plaisir, et, suivant la coutume normande, l'investit par le don du bâton pastoral. Robert de Beaumont, comte de Meulan, se trouvait en ce moment à la cour. Il était cousin germain du nouvel élu, auquel, avec son

1. *Ep.*, III, 9.

parent, Robert, fils d'Ansquetil et premier baron de Harcourt, il s'empressa de faire fête. Il chargea même le seigneur de Harcourt de reconduire au Bec la députation, en mandant, comme châtelain de Brionne, à tous ses officiers de veiller à ce qu'il ne leur arrivât rien, et en leur interdisant de lever à l'avenir, sur les provisions achetées pour la consommation du couvent, les droits ordinaires, perçus jusqu'alors avec une telle rigueur que les officiers du comté venaient taxer les denrées jusque dans la cuisine du monastère[1].

L'office d'abbé était donné par le seigneur; la charge d'âme ne pouvait l'être que par le prélat. L'abbé désigné pouvait bien administrer, et il siégea en effet dans le chapitre. Il le présida le 23 octobre, le dimanche avant la fête de la Dédicace de l'Église; mais il ne pouvait remplir toutes les fonctions de son ministère spirituel. Guillaume Bonne-âme, archevêque de Rouen, à qui Anselme avait écrit de son côté, fixa le sacre au mois d'août suivant, jour de Saint-Laurent. Ce jour arrivé, le nouvel élu se rend à Rouen; mais à peine est-il devant l'autel qu'on lui déclare que la bénédiction ne lui sera donnée qu'autant qu'il fera profession, c'est-à-dire qu'il reconnaîtra la juridiction du métropolitain. Il se trouble, mais

1. Expliquons ici les relations de famille. Onfroi de Veules, grand-père du comte de Meulan, était cousin germain d'Ansquetil, comme lui issu d'une antique souche normande (danoise). Robert de Meulan était donc arrière-cousin de Robert de Harcourt, second fils d'Ansquetil. Son père, Roger de Beaumont, était, par sa femme, Adeline de Meulan (ou peut-être par sa sœur), oncle de l'abbé Guillaume, lui-même fils de Toustain. seigneur de Montfort, et nommé pour cela presque indifféremment Guillaume de Montfort ou de Beaumont. C'était donc un cousin germain du comte de Meulan (le P. Anselme, *Hist. général.*, t. II, p. 403. — Laroque, *Hist. de Harcourt*, t. I, p. 48, 53, 289).

Baudric le rassure : « Ceci nous regarde, dit-il, attendez-nous, » et il court chez le duc Robert, qui envoie aussitôt son chancelier Ernulfe, le sire de Breteuil et le fils de Richard de Bardouville. Ceux-ci s'arrêtent hors de l'église ; ils attendent que l'archevêque soit à l'autel, et que le prieur ait, selon l'usage, fait revêtir à l'abbé des habits de l'église de Rouen. Puis, après l'évangile, au moment où l'on chante la séquence, ils se montrent et notifient les ordres du prince à l'archevêque. Le prélat, surpris d'abord, balance un moment ; mais, en homme sage, il obéit, et donne la bénédiction sans condition. Le lendemain même, il eut avec le nouvel abbé un entretien très-amical, et il chargea Guillaume, abbé de Cormeilles, ancien moine du Bec, de le conduire à son monastère et de procéder à son installation. Celui-ci s'y rendit nu-pieds et fut reçu avec de grands honneurs. On le mena à l'église ; l'abbé de Cormeilles le conduisit à son siége, puis entonna le *Te Deum* et donna le baiser de paix fraternel à tous les assistants. Il l'accompagna ensuite dans sa chambre, lui fit laver les pieds par le frère premier cubiculaire, et mangea le jour même au réfectoire avec toute la communauté. C'est ainsi que fut nommé le troisième abbé du Bec, Guillaume de Montfort, d'une famille alliée à la grande famille de Beaumont, et qui possédait le vieux château de Monfort-sur-Risle[1].

1. *Willelmi tert. abb. vita,* a Milone Crispino cant. Becc., *Lanf. Op.*, App. p. 316. — De libert. Becc. mon., *Ann. Bened.*, t. V, App., p. 635. — La franchise de l'abbaye du Bec avait été reconnue par l'archevêque Guillaume peu de temps après son avénement. L'acte de privilége qui donne à l'abbé Anselme des droits quasi-archiépiscopaux se lit dans la *Gallia Christiana*, t. XI, App., p. 17. Il est de la fin de 1079 ou de 1080.

Revenons à l'archevêque de Canterbury, dont le sacre s'était accompli avec une tout autre solennité. Il l'avait lui-même annoncé à ses ouailles de Normandie pour le premier dimanche après la Saint-André, 1093. Dès le 25 septembre, il avait fait son entrée solennelle dans la ville archiépiscopale, au milieu de l'allégresse populaire. Mais, dès le même jour, un incident vint lui ôter toute sécurité pour l'avenir. Des agents du despotisme royal, le plus actif et le plus odieux était Ranulphe ou Ralph Passaflabère ou *Flambard*, c'est-à-dire *la Torche*, prêtre normand d'une origine obscure, homme prêt à tout, servile, audacieux, impudent, qui, partout où il passait, laissait les traces funestes des volontés tyranniques auxquelles il servait d'impitoyable exécuteur. Il était l'instrument de toutes les exactions, de toutes les poursuites iniques, *le prince des publicains*, dit Anselme. Comme placé à la tête de l'Échiquier, l'administration temporelle des biens du diocèse était dans ses mains depuis la mort de Lanfranc. On conçoit que la prise de possession du prélat ne pouvait guère s'accomplir sans résistance ou réclamation de la part du fisc, et, le jour même de l'entrée d'Anselme, Ranulfe, en qualité de grand exécuteur des mandats royaux, intenta contre lui une action qui, suivant l'Église, était purement de son ressort, et que la justice séculière ne pouvait à aucun titre revendiquer. On dit même qu'il arrêta l'archevêque en pleine rue pour le citer à comparaître devant le roi, et que par suite les tenanciers du siége primatial auraient encore pendant plusieurs mois payé leurs rentes à l'Échiquier. Il est certain qu'Anselme trouva ses revenus dilapidés lors de sa prise de possession, et qu'il fut réduit à vivre d'anticipations ou même de secours offerts libéralement

par un parent de Lanfranc (quelques-uns disaient son fils), Paul, abbé de Saint-Alban et ancien religieux de Sainte-Marie-du-Bec. Il lui fallut trois ans pour rétablir l'équilibre dans ses affaires. Mais dès le début, au premier affront que lui fit Flambard, il comprit bien que tous ses pressentiments étaient justifiés et qu'il commençait une vie d'épreuves et d'angoisses [1].

Cependant le sort en était jeté. Le jour de la consécration approchait. La cathédrale de Canterbury est un des beaux monuments religieux de l'Angleterre. Quoiqu'elle fût loin d'être alors ce qu'elle est aujourd'hui, quelques-uns de ses murs sont encore debout, tels que les yeux d'Anselme les ont vus. La ville de Canterbury, qui datait de l'époque des Romains, avait été la capitale du royaume de Kent, au temps des rois anglo-saxons. Lorsqu'en 596 Éthelbert se convertit, il abandonna son palais à l'apôtre Augustin, pour lui servir de résidence, et il se retira à Reculver, où devait s'élever plus tard une importante abbaye. Augustin, le premier prélat de la cité, en établit tout naturellement la primauté et fonda la première église métropolitaine dans l'enceinte fortifiée de l'ancien palais. Il habita, ainsi que ses successeurs, le couvent du prieuré du Christ, dans les dépendances de la cathédrale que les invasions danoises et les incendies alors si communs dévastèrent plusieurs fois. Lorsque Lanfranc occupa le même siége, il construisit, selon l'usage de France, un palais épiscopal distinct du monas-

1. *Hist. nov.*, I, p. 37 et V, p. 85. — Ord. Vit., VIII, t. III, p. 310, 315. — Matt. Paris, *Vit. XXIII abbat.*, p. 49 et 52. — Lingard, *Hist. of Engl.*, t. I, ch. IX, p. 532-538, édit. de 1849. — C'est à l'abbé Paul qu'Anselme écrivit une belle lettre sur sa promotion et les devoirs de sa charge. *Ep.*, I, 71.



tère, rebâtit les murs de l'enceinte sacrée et de celle de la cité, et surtout, trouvant la cathédrale en ruine, il la releva dans l'emplacement qu'elle occupe aujourd'hui et sur le plan des églises de son pays. Cet édifice, construit en une belle pierre oolithe qu'il venir de Caen, fut, dit-on, le modèle du style anglo-normand, imité dans toute l'Angleterre[1]. C'est dans ce temple que, le 4 décembre 1093, Anselme devait être sacré. Ce jour-là, tous les prélats d'Angleterre, hormis les évêques de Worcester et d'Exeter, retenus par leur santé, se trouvèrent réunis à Canterbury. Lorsque, avant l'ordination, Walchelin, évêque de Winchester, fit, à la demande de Maurice, évêque de Londres, dont c'était l'office, la cérémonie dite de l'examen[2], et qu'il donna lecture de l'acte constatant l'élection; au moment où il prononçait ces mots : « Évêques, mes frères, vous savez depuis combien de temps les événements ont rendu veuve de son pasteur cette église de Canterbury, la métropolitaine de toute la Bretagne..., » Thomas, archevêque d'York, celui qui avait sans succès contesté à Lanfranc son titre de primat, interrompit en disant : « Métropolitaine de toute la Bretagne! Si tel est le titre de cette Église, celle d'York, métropolitaine aussi, n'est donc plus métropolitaine? Nous tenons l'Église de Canterbury pour primatiale et non pour métropolitaine de toute la Bretagne. » On changea aussitôt le texte dans ce sens, et Anselme fut proclamé primat de toute la Bretagne. A ce moment, suivant le rit de l'Église, on ouvrit

1. Gervas., *De Combust. et Rep. Dorob. eccl.*, *Angl. scr. X*, p. 1291. — J. Britton, *The Hist. of the metrop. church of Cant.*, Lond., 1821. — Aug. Thierry, t. II, liv. v. — *Ward's Canterbury Guide*, 1847.

2. *Examinatio* : c'était une sorte d'enquête sur la doctrine (Ducange).

l'Évangile ; les évêques le tinrent étendu au-dessus de la tête d'Anselme agenouillé ; puis le consacrant regarda à quel passage le livre était ouvert, pour y chercher, selon l'usage, un sens prophétique, et il lut au haut de la page ce verset : « Il invita beaucoup d'hommes, et, à l'heure « du festin, il envoya son serviteur dire aux conviés de « venir, parce que tout était prêt. Et tous commencèrent « à s'excuser. » (Luc, XIV.) On ne nous dit pas quelle application les assistants firent de cette parabole[1].

Après l'octave de son sacre, Anselme se rendit à la cour pour la fête de la Nativité. Le roi et la noblesse lui firent bon accueil. Tout semblait annoncer un avenir tranquille.

Rien ne paraît plus vrai que la répugnance d'Anselme pour la haute dignité qu'il finit par subir. Les témoignages sont unanimes, et il exprime ses regrets avec une vivacité qui ne laisse point de place au soupçon d'affectation. Il n'a rien plus à cœur que de se laver du reproche d'avoir convoité à un degré quelconque les dignités sacrées. Il adresse des explications, des apologies très-animées, non-seulement à ses moines, à ses jeunes élèves du couvent, mais à Gislebert, évêque d'Évreux, à Foulque, évêque de Beauvais, qui apparemment avaient un peu médit de son désintéressement. « Il a tant pleuré, dit-il dans une de ses lettres, qu'il prie Baudric et ses frères de lui écrire en plus gros caractères, quand leur lettre n'est que pour lui seul, parce que ses yeux sont affaiblis[2]. » Sa sincérité est pour nous avérée. Son caractère était craintif, et quoiqu'il fût capable d'une résistance conscien-

1. *Vit.*, I, p. 13. — *Hist. nov.*, I, p. 36, 37. — Th. Stubbs, *Act. pontif.*, *Ebor.*, *Angl. script.*, X, p. 1707.

2. Ep., III, 15. Cf. *Ep.* 7, 10, 11, 16 et 17.

cieuse, il fuyait la lutte, et ne connaissait ni l'ambition du pouvoir, ni l'amour du bruit. Cependant il ne faut pas croire que cette modestie véritable dût en faire un prélat complaisant, indifférent à ses droits, prompt à sacrifier les intérêts commis à sa garde. Il était moine, et, si l'on peut ainsi parler, moine dans l'âme. Sans nulle expérience de la politique, animé d'une foi profonde, jamais il n'avait eu à manœuvrer dans le siècle. Sa douceur venait d'une indulgence naturelle, non de l'incertitude des principes. Sa conscience était inquiète, son esprit un peu timoré; il n'aurait voulu pour aucun prix manquer au devoir de son ministère. Homme d'Église avant tout, et peu fait au spectacle de violence et de désordre que donnait la vie des princes et des guerriers, attendons-nous à le voir soutenir avec fidélité, même avec obstination, mais sans ambition et sans calcul, la cause de la puissance spirituelle, ne sachant transiger ni sur le péché dont il deviendrait complice en le tolérant, ni sur la foi qu'il croit engagée dans les questions d'intérêt ecclésiastique. Il portera au milieu du siècle quelque chose du savant et du solitaire. Les conséquences d'un parti une fois pris le toucheront peu, et un principe une fois posé, il ne reculera plus, surpris qu'on lui résiste et qu'on le méconnaisse; toujours prêt à se réconcilier et jamais à céder, n'ayant ni colère ni haine, voulant la paix et ne sachant jamais comment la faire. Nous le verrons ainsi entrer en lutte avec la royauté qu'il respecte et qu'il aime, et s'exposer en toute humilité à jouer un rôle historique.



CHAPITRE IX

PREMIÈRE RUPTURE ENTRE L'ARCHEVÊQUE ET LE ROI. — ADMINISTRATION ÉPISCOPALE D'ANSELME. — NOUVEAUX ÉCRITS.

1094-1097.

Les circonstances de l'avénement de l'archevêque de Canterbury présageaient une administration orageuse. On devait s'attendre à une rupture presque constante entre les deux hommes, le prêtre et le roi, et même entre les deux puissances. Les premiers signes de désaccord furent provoqués par des questions d'intérêt qui n'avaient rien de général, mais qui renaissaient sans cesse, alors que la royauté, avide ou besoigneuse, comptait, pour remplir son épargne, sur la faiblesse ou la corruption du clergé.

Comme Anselme prévoyait la discorde et ne la cherchait pas, il demanda conseil sur les moyens de se faire bien venir du roi. Le plus sûr était de lui donner de l'argent. L'usage était que les évêques, comme tout feudataire après son investiture, fissent au prince un présent. On conseillait à Anselme de s'y conformer. Il paraît même que le roi avait fait entendre qu'il comptait sur mille livres d'argent[1]. Le prélat en avait à grand'peine réuni

1. La livre anglo-saxonne contenait 48 sols d'argent, et le sol 5 de-

cinq cents, ne voulant pas rançonner ses vassaux. D'ailleurs, il répugnait à suivre un usage qui sentait un peu la simonie. Cependant, voyant le roi prêt à partir pour une expédition en Normandie, car les deux frères s'accusaient mutuellement de ne pas tenir les conditions de la paix (1094), il se décida, et lui fit offrir ses cinq cents livres; mais il fut dédaigneusement refusé. Le roi trouvait l'offre mesquine, et il espérait l'amener à de plus grands sacrifices, ou plutôt il craignait, en acceptant un don, de renoncer au droit d'exiger et de prendre, au droit de traiter le prélat en disgracié. Celui-ci le vint trouver, et le supplia d'accepter, disant qu'un jour il pourrait faire davantage, et qu'il valait mieux recevoir peu de l'amitié qu'arracher beaucoup par la force. « Garde ton argent et tes remontrances, lui dit le roi avec le bredouillement qui lui était naturel, et que la colère augmentait; j'ai assez du mien. Va-t'en! » Anselme se leva et sortit, se souvenant que, lors de sa première entrée dans sa métropole, on avait lu ce verset de l'Évangile : « Nul ne peut servir deux maîtres. » Il se félicita d'un refus qui le préservait du soupçon d'avoir payé le prix de sa promotion, et, repoussant l'idée qui lui fut insinuée de doubler la somme, il donna ses cinq cents livres aux pauvres pour la rédemption de l'âme du roi.

Avant de s'embarquer, le roi convoqua les chefs de la noblesse et du clergé à Hastings. Il voulait des prières solennelles pour son voyage et pour son entreprise. Les

niers; le denier, *peneg*, *penny*, valait 3 *pence* actuels, 31 centimes. Selon Lingard, une livre équivalait alors en poids à 3 *pounds*, et la valeur de l'argent était dix fois aussi grande qu'aujourd'hui. 1,000 livres représentaient donc près de 750,000 francs de notre monnaie. La livre anglo-normande donnerait une somme plus forte.

vents contraires le retinrent plus d'un mois dans le port. Durant ce séjour forcé, Anselme dédia à la Vierge la chapelle du château, assisté de sept suffragants, et consacra Robert Bloet, évêque de Lincoln, après lui avoir fait faire profession de soumission au siége de Canterbury. Cet acte de sa prérogative, comme primat du royaume, souleva quelques réclamations; mais il en usait en faveur d'un ancien chapelain, d'un ancien chancelier du roi [1], et consacrait par son autorité une élection soupçonnée de simonie; le roi prit parti pour lui, « ne voulant pas, disait-il, disgracier l'archevêché avec l'archevêque. » Encouragé à exercer tous les droits de son ministère, et voyant toute la jeunesse de la cour porter de longs cheveux comme les filles, et, par leurs manières et leur parure, trahir des habitudes efféminées, il prononça le jour des Cendres un sermon qui produisit un grand effet. Les cheveux furent coupés, le maintien changea, et le prélat, voulant assurer ce premier succès, proposa au roi d'assembler un concile pour la réforme des mœurs. Le roi, tout près de partir, répondit qu'il avait le temps d'y penser. « Mais, ajouta-t-il, de quoi lui parlerais-tu, à ce concile? » Anselme répliqua que l'Angleterre était une nouvelle Sodome, et il développa ce texte à l'appui de sa demande. « Mais que gagnerais-tu à tout cela? lui dit le roi. — Rien pour moi, peut-être, reprit Anselme; tout pour Dieu et pour le roi. — Il suffit,

1. Robert Bloet ou Bluet (c'est-à-dire le blond) avait été nommé par le roi en même temps qu'Anselme, mais moyennant une forte somme (cinq mille livres, dit M. Knighton, *Chron.*, lib. II, cap. VI, p. 2365). Le titre de chancelier est celui d'une place de confiance, de l'office d'un secrétaire qui a la garde du sceau du roi; mais ce nom ne doit pas faire naître l'idée d'une charge aussi importante que celle de chancelier dans l'Angleterre ou la France moderne.

reprit Guillaume. Je ne veux pas en entendre parler davantage. » Alors l'archevêque lui représenta qu'il avait bien d'autres choses à lui dire. C'étaient, par exemple, ces nombreuses abbayes laissées sans chefs, et dont les moines vivaient dans une indépendance licencieuse sous le gouvernement de l'autorité séculière. « Est-ce que les abbayes ne sont pas à moi? répondit le roi avec aigreur. Tu fais ce que tu veux de tes métairies, et, moi, je ne pourrais user à mon gré de mes abbayes! » Et écoutant à peine quelques nouvelles observations, il rompit l'entretien en disant : « Sois assuré que tout ce que tu me dis là ne me plaît pas. Jamais ton prédécesseur n'eût parlé ainsi à mon père; je ne ferai rien pour toi. » L'archevêque se leva et sortit. Son inquiétude était grande; il voyait chez le roi un fond d'irritation, qu'il craignait d'avoir envenimé par une nouvelle offense. Il le fit prier par les évêques de lui dire ce qu'il lui reprochait, et de lui rendre ses bonnes grâces. Le roi répondit : « Je ne lui reproche aucune chose; mais lui accorder mes bonnes grâces, non; car je ne comprends pas pourquoi. » Les évêques, en lui rapportant cela, l'engagèrent à offrir encore de l'argent, ne fût-ce que les cinq cents livres. Anselme objecta qu'il ne pouvait donner davantage sans dépouiller ses vassaux, ni renouveler un présent refusé et déjà en partie distribué aux pauvres. D'ailleurs, la faveur du roi était chose trop haute pour qu'il voulût l'acheter comme un cheval ou un âne, et mille livres désormais ne suffiraient pas pour la payer. Quand on rendit compte au roi, il dit : « Je le haïssais hier, je le hais davantage aujourd'hui; demain, ma haine sera plus grande encore; qu'il le sache bien, et qu'elle durera toujours. Jamais je ne le tiendrai pour mon père et mon

archevêque. Je ne veux pas de ses prières; je les rejette. Qu'il aille où il voudra, et qu'il n'attende pas davantage ici pour me donner sa bénédiction avant mon départ. » Puis il ordonna qu'on lui reportât ses paroles, et le prélat s'empressa de quitter Hastings.

Livré, pendant l'absence du roi, aux simples devoirs de son ministère, il retrouva des jours plus calmes. C'était sa véritable vocation. La paisible administration d'un couvent lui convenait encore mieux que celle d'un diocèse. Entouré de prêtres ou de moines choisis, il se plaisait aux pieux et doctes entretiens. La présidence d'un chapitre suffisait à son activité et à son ambition.

Parmi ceux dans le cercle desquels il passait les heures les plus douces, il distinguait d'abord Baudoin de Tournai [1], moine du Bec, de noble naissance et dont nous avons déjà rencontré le nom, son messager de confiance qu'il appelait son très-cher fils; puis son futur biographe, Eadmer, qui, né en Angleterre dans le Kent, faisait partie de la congrégation bénédictine de la cathédrale de Canterbury. Son plaisir était de converser avec eux, de traiter familièrement en leur présence les questions de la foi. C'était en prenant un repas frugal qu'il aimait à les instruire et à les édifier; aussi leur disait-il un jour en souriant : « Je suis comme le hibou; je ne me plais que dans l'obscurité, entouré de mes petits. Lui aussi, lorsqu'il s'expose au grand jour et se mêle aux autres oiseaux, il est poursuivi et déchiré. » Aussi, ceux qui le jugeaient sans le haïr disaient-ils qu'il était plus fait pour être moine cloîtré que primat d'un grand royaume. Et quelquefois il en convenait lui-même en pleurant.

1. Ce doit être Tournai, hameau de la commune de Harcourt (Eure).

Mais il avait encore une destination plus haute, celle d'être un théologien qui sait penser. Il s'enfermait, quand il le pouvait, dans sa chambre la plus retirée, et ce devaient être là ses meilleurs moments. Il fit vers ce temps son traité *de l'Incarnation du Verbe*.

Cet ouvrage se recommande surtout à notre attention, parce qu'il se rattache à un épisode de sa vie intéressant pour l'histoire de la philosophie. Malgré son orthodoxie et sa piété, malgré le respect qu'il inspirait, Anselme vit plusieurs fois la pureté de sa doctrine en danger d'être méconnue. Cet effort de spiritualisme par lequel il cherchait la nature des choses dans la constitution de la pensée, l'exposait au soupçon de réduire aux idées toute réalité. Ce n'est pas ainsi que, de son temps, on traduisait le reproche : on appelait cela tomber dans les erreurs de Roscelin. Or, comme ces erreurs menaient à une fausse théorie de la Trinité, c'était d'une hérésie, c'était d'un blasphème qu'Anselme risquait d'être accusé, s'il avait, ainsi que Roscelin lui-même aimait à s'en vanter, approuvé ou reproduit ses opinions ou son langage. Dès l'année 1091, apprenant que ce subtil argumentateur avait enveloppé Lanfranc et lui dans la complicité de ses erreurs, il s'était mis en devoir de répondre. On annonçait qu'un concile allait se réunir à Compiègne ou à Soissons, par les soins de Rainold, archevêque de Reims, pour juger Roscelin, et Anselme avait écrit à l'évêque de Beauvais, Foulque, ancien religieux du Bec, pour qu'il rendît témoignage de sa foi devant la sainte assemblée.

On connaît le système de Roscelin. Les individus existent seuls; tout ce qui désigne autre chose que des individus n'exprime rien de réel. Les mots, à l'exception

des noms propres, ne sont que des noms. Si l'on applique ce nominalisme à la Trinité, il faut que les trois personnes divines ne soient que trois noms, et le sabellianisme est alors justifié; ou bien, elles sont trois individus, trois choses séparées entre elles, unies seulement dans une volonté et une puissance uniques, et c'est une sorte de trithéisme. « Or Lanfranc, or Anselme ont dit que les trois personnes étaient trois choses [1], » alléguait Roscelin, qui, probablement, abusait des termes imparfaits par lesquels on exprime un point inexprimable de la foi chrétienne. « Lanfranc est mort, répondait Anselme, et sa réputation le défend. Pour moi, je professe et je confesse la foi catholique. » Et il en répète à Foulque les expressions solennelles. Il demande l'anathème contre Roscelin, qu'on ne doit pas même écouter. C'est avec l'infidèle qu'il faut raisonner, non avec le chrétien qui doute ou s'égare. On le tient par les liens de son baptême. Le chrétien va de la foi à l'intelligence, non de l'intelligence à la foi. Et il termine en demandant que, s'il le faut, sa lettre soit lue au concile.

De plus, il se proposait de discuter dans un ouvrage spécial la doctrine de Roscelin; il l'écrit à un ami, le moine Jean, qui lui en avait rendu compte. Avant de quitter le continent, il avait entamé son travail, et lorsque, arrivé en Angleterre, il vit que son voyage se prolongeait, il demanda au prieur Baudric de lui envoyer l'épître qu'il avait commencée contre Roscelin. C'est cette épître qui donna naissance au traité *de la Foi de la*

1. Cette expression *tres res* est en effet admise par Anselme, mais avec explication (*de Fid. Trin.*, cap. III). Elle semble autorisée par saint Augustin (*de Doct. chr.*, lib. I, cap. III et seq.), et elle se retrouve dans Pierre Lombard. (*Sent.*, lib. I, Dist. XXV).

Trinité et de l'Incarnation du Verbe[1]; traité qui ne conserva de sa forme première qu'une dédicace au pape Urbain II.

Le prologue est remarquable : « Quand l'Écriture nous « dit : *Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas*, elle « nous avertit ouvertement de tendre à l'intelligence, « en nous montrant la voie pour y parvenir. Comme « entre la foi et l'idée, *species* [2], l'intermédiaire est l'in- « telligence que nous saisissons en cette vie, chaque « progrès vers l'intelligence nous rapproche de l'idée, à « laquelle tous nous aspirons. » Dans cette pensée, il adresse au père des fidèles, au gardien de la foi, ce nouvel écrit destiné à remplacer une épître incomplète, accidentellement transcrite et publiée par quelques-uns de ses religieux. Il apprend que Roscelin, rétractant son abjuration, reçue par le concile de Soissons, la déclare extorquée par la crainte des fureurs du peuple. Il faut donc traiter et résoudre la question. On la présentait sous cette forme : « Si l'on ne veut pas que les trois personnes soient trois dieux, on doit admettre que le Père et le Saint-Esprit se sont incarnés avec le Fils. » Voilà comment une réfutation de Roscelin devint un traité de l'Incarnation du Verbe.

L'ouvrage renferme une exposition subtile et correcte

1. *Liber de Fide Trinitatis et de Incarnatione Verbi, contra blasphemias Ruzelini sive Roscelini.* Ans., *Op.*, p. 41. — *Ep.*, II, 51.

2. Il y a dans le texte : *Inter fidem et speciem intellectum esse medium* (p. 41). Je traduis ce mot singulier, *species*, d'après Cicéron, qui veut qu'on s'en serve pour rendre l'εἶδος des Grecs. (I *Acad.*, 8. — *Topic.*, 7. — *Orat.*, 5.) S'il ne signifie l'idée, il ne peut vouloir dire que la forme essentielle des choses en général, ou la splendeur, la majesté par excellence, c'est-à-dire Dieu. Et tous ces sens reviennent en définitive au même. Si le mot *Idée* est le mot propre, c'est une preuve de plus qu'Anselme est tout platonique.

du dogme de la Trinité. Par la précision, par la force de déduction, l'auteur se fait reconnaître. Il rattache avec habileté le dogme même à sa philosophie théologique; mais, pour le fond, il ne fait que reproduire avec rigueur une doctrine connue, savoir : que les trois personnes se distinguent par la relation, non par la substance. Le Christ ne s'est donc incarné que dans sa personne, c'est-à-dire que le Fils seul s'est incarné, et Roscelin, dédaigneusement et brièvement combattu dans sa métaphysique, est condamné pour avoir supposé dans la Trinité, non pas trois choses, ce qui pouvait se dire, mais trois choses selon la substance. Plus que cette controverse, deux points nous intéresseraient dans l'ouvrage. C'est, au commencement, une distinction entre les deux manières d'être chrétien : l'une, seule indispensable, qui réside tout entière dans la foi; l'autre qui s'élance de la foi à l'intelligence, et s'élève ainsi à une spiritualité plus pure et plus haute. Cette distinction est fondamentale dans la théologie d'Anselme, et elle en fait l'originalité. Le second point à remarquer, c'est, à la fin, une belle explication de l'unité de Dieu, de Dieu qui est moins l'Éternel que l'éternité même.

Rien n'est plus intéressant que de voir, au milieu des agitations de la vie politique, un esprit supérieur demeurer ainsi passionné pour la science, et se détacher de tout pour se donner à la vérité.

Achevons ici l'histoire des relations d'Anselme avec Roscelin. Aussi bien, c'est vers cette époque que l'on s'accorde à placer ces faits mal connus qui nous sont attestés avec certitude, mais avec obscurité [1].

1. Ans., *Op.*, *de Fide Trin.*, proœm. et cap. I, II. — *Ep.*, II, 35 et 41. — Labb., *Concil.*, t. X, p. 484. — *Hist. litt.*, t. IX, p. 358.

Roscelin, traduit au concile de Soissons en 1092, se vit condamné pour ses doctrines et, dit-on, exilé du royaume. On ne s'explique guère cette dernière punition qui n'avait rien de canonique, et qu'un concile aurait été embarrassé de rendre exécutoire. Mais on sait qu'il ne se soumit qu'en apparence, prétendit n'avoir cédé qu'à la crainte des violences populaires, et continua de prêcher ses théories. Il paraît même qu'à Tours, où sans doute il se retira, sa persistance dans l'hérésie causa un véritable scandale et souleva contre lui la multitude. Ives, évêque de Chartres, qui semble l'avoir toujours bien traité (car Roscelin avait commencé par être clerc dans son église), lui écrivit pour l'avertir charitablement; du moins peut-on mettre à cette date une lettre où il déclare que, pour son compte, il n'a ni crainte ni horreur de sa présence, qu'il le verrait même volontiers, espérant de sa part un retour à de meilleurs sentiments; mais qu'il y a des gens plus curieux de connaître la vie d'autrui que prompts à corriger la leur, et qu'à ceux-là Roscelin est odieux. Ives lui-même, à cause de lui, leur deviendrait suspect, et bientôt, au seul nom du novateur, on les verrait, suivant leur usage, ramasser des pierres pour le lapider. Il faut donc qu'il se résigne aux maux que la sentence du concile, aux spoliations que l'avarice de quelques-uns lui ont fait subir; il faut que, prenant en patience les épreuves que Dieu lui envoie pour l'améliorer, il imite le bienheureux Job, qu'il est si loin d'égaler; il faut enfin qu'*il écrive une palinodie*, et l'Église, sa mère, le traitera maternellement.

Roscelin était plein d'orgueil et d'âpreté; les conseils prudents d'un prélat très-éclairé ne furent pas probablement écoutés. Il y eut un éclat, et peut-être est-ce alors

qu'il fut, comme on le raconte, fouetté par les chanoines de Saint-Martin, dans le chapitre desquels il était entré. Ainsi le refuge qu'il devait apparemment à la protection d'Ives de Chartres fut perdu pour lui. Enfin, soit que sa position lui devînt insupportable, soit plutôt que l'autorité épiscopale et royale se lassât des désordres qui, partout, signalaient sa présence, il fut forcé de quitter la France, et peut-être est-ce ainsi que sa condamnation synodique se sera changée en arrêt de bannissement. D'autres ont prétendu qu'il fut de nouveau condamné dans un concile, rassemblé à Reims par le roi Philippe Ier à l'occasion de son mariage avec Bertrade de Montfort (18 septembre 1096), et c'est alors qu'il aurait quitté la France[1].

Quoi qu'il en soit, il se retira en Angleterre. Il y porta son esprit inquiet, et, au lieu de se faire oublier, il se jeta tout au travers des controverses. Il paraît avoir soutenu, avec un certain retentissement, que les fils de prêtres, et en général tous ceux dont la naissance est illégitime, ne devaient pas être admis dans les ordres, et il me semble que cette opinion a prévalu plus tard. Mais Thibauld d'Étampes, qui se faisait appeler le docteur de Caen, et qui était alors professeur à Oxford, lui adressa, en forme de réfutation, une épître où il établit, par l'autorité et le raisonnement, que les fautes sont personnelles, que la religion ne tient compte ni de la naissance ni de la condition, et fonde le sacrement sur l'égalité[2]. Comment, dans quelle occasion Roscelin attaqua-t-il ensuite l'archevêque de Canterbury? Est-ce au point de vue

1. Hauréau, *de la Phil. scol.*, t. I, ch. VIII, p. 190.
2. D'Achery, *Spicileg.*, t. III, p. 448.

dogmatique qu'il tâcha de le ruiner dans l'esprit des doctes? Chercha-t-il à semer des doutes sur sa foi, sa conduite ou ses talents? Le trouvant engagé dans une querelle dangereuse, abandonné d'une partie du clergé, disgracié par le roi, tenta-t-il d'exploiter contre lui toutes ces circonstances, et d'achever de le perdre en rendant suspecte jusqu'à son orthodoxie? On l'ignore, et je conjecture que ses luttes obstinées contre l'autorité ont injustement noirci sa mémoire. Il pourrait bien n'avoir dirigé contre Anselme que la polémique d'un dialecticien, et son seul tort aurait été de prendre, étant hors de l'Église, l'offensive centre un des princes de l'Église. Mais il est indubitable que ses attaques ne portèrent de dommage qu'à lui. Il ne fut approuvé de personne, pas même des ennemis d'Anselme. Soit que le roi ne crût pas pouvoir tolérer ces excès sans se nuire à lui-même, soit qu'il fût dans un de ces rares moments où sa politique affectait une réconciliation avec le prélat, il prit fait et cause pour lui, et chassa Roscelin de ses États. Ce fut entre 1094 et 1097, ou du moins des inductions plausibles placent cette expulsion dans cet intervalle. De retour en France, Roscelin se perd dans la nuit. En général, on sait mal les dates de ceux des événements de sa vie qui sont connus; on ignore à quelle époque, à quel âge il cessa d'exister; et quoique après son retour on croie bien établi que, cédant à son humeur agressive, il dénonça à l'évêque de Paris, comme hérétique au premier chef, un habile maître en dialectique et en théologie, qui paraît être son ancien disciple Abélard, cette anecdote elle-même est enveloppée d'obscurité, et l'on ne connaît avec certitude qu'une réponse hautaine en deux pages de méprisante invective, bien digne d'Abé-

lard irrité. Tous les torts, tous les affronts, tous les faibles de Roscelin y sont cruellement relevés, et contre lui sont défendus Anselme et Robert d'Arbrissel, qu'il avait attaqués. Le doux Anselme rencontra là un défenseur inattendu qui parla pour sa cause, mais non selon son cœur; et il dut se trouver trop vengé[1].

Ces luttes de doctrines le ramenaient du moins à ces études, à ces travaux de la pensée, auxquels les intérêts de son diocèse l'arrachaient trop souvent. Sa répugnance pour les affaires séculières allait jusqu'à la faiblesse. Quand il lui fallait intervenir dans ces démêlés que pro-

1. J'ai ailleurs attribué, comme Duchesne, à Abélard la lettre adressée à l'évêque de Paris (*Abélard*, t. I, p. 80), et qui est insérée dans ses œuvres (Ab., *Opera*, p. 21, ep. 334). C'est aussi l'opinion du père Labbe et de M. Hauréau (*S. Conc.*, t. X, p. 487; — *de la Phil. scol.*, t. I, ch. VIII. p. 182). Mais les auteurs de l'*Histoire littéraire* (t. VIII, p. 464, et IX, p. 361), Mabillon, (*Annal. Bened.*, lib. LXIX, nº 71). Pagi (*Crit. hist. in Baron.*, an 1094, nº 15), Duboulai, (*Hist. Univ. Par.*, t. I, p. 492), ne veulent pas que cette lettre dirigée certainement contre Roscelin soit d'Abélard. Elle est, selon le manuscrit, adressée à l'évêque de Paris G., et semble écrite, peu de temps après que Roscelin eut quitté l'Angleterre, à l'évêque Guillaume, dont l'administration dura de 1096 à 1102. Mais à cette époque, Abélard n'avait pas encore donné l'ouvrage de théologie auquel l'Épitre fait allusion; à peine arrivé à Paris, très-jeune encore, il eût pris difficilement un ton aussi vif avec Roscelin, son maître, et parlé avec autant d'asurance à son évêque. On peut répondre que l'année du retour de Roscelin sur le continent n'est pas fixée. Il peut avoir quitté l'Angleterre entre 1100 et 1108, époque présumée, mais douteuse, de sa mort, et Abélard peut avoir adressé sa lettre, non à l'évêque Guillaume, mais à Gualon ou à Girbert, qui ont été évêques entre 1104 et 1123. Il est certain que l'auteur de cette lettre y désigne un de ses ouvrages sous le titre qu'Abélard donne à un des siens; et quel autre que lui eût alors parlé avec autant d'orgueil de lui-même, de ses disciples et de sa position? Nous persistons à lui attribuer cette lettre hautaine comme Duchesne (Not. 28 *in Epist.* I), et les éditeurs des œuvres d'Abélard publiées par M. Cousin (t. II, p. 150).

voquent les passions humaines, le dégoût le prenait, le cœur lui manquait; il lui arrivait de se trouver mal, et ses confidents étaient obligés de l'emmener, et de lui proposer, pour le remettre, quelque belle question touchant la Foi ou la sainte Écriture. C'était comme un antidote merveilleux qui lui rendait la santé du corps et de l'âme. « Que voulez-vous, disait-il; j'ai depuis si longtemps banni tout amour, tout désir des choses du siècle, que je ne puis me trouver pour elles ni force ni ardeur. J'en fais l'aveu : quand ces tristes intérêts me viennent assaillir, obséder, c'est pour moi une horrible apparition, et je frémis comme un enfant à la vue de quelque chose de hideux. »

Chez lui le scrupule était excessif. On a souvent cité de lui cette parole : « J'aimerais mieux être en enfer sans péché, que dans le ciel avec un péché[1]. » Vœu singulier, à peine chrétien, qu'il aimait à redire. On raconte qu'un jour il fut désespéré pour avoir mangé un hareng cru, et qu'il fallut qu'Eadmer le rassurât en lui disant que le sel corrigeait la crudité du poisson[2]. Ces petites choses peuvent surprendre et paraître douteuses; mais il est vrai qu'il était timoré à l'excès dans les affaires du siècle. Il s'y montrait inepte à dessein, dit un contemporain.

Mais ses devoirs étaient impérieux : il avait de vastes propriétés à régir, des maisons des champs à visiter, du monde à recevoir. Il fallait consoler les malheureux, soulager les pauvres, exhorter les faibles, redresser les méchants; il n'était entouré que de maux à réparer et

1. Henr. Knighton, liv. II, ch. VIII, p. 2378.
2. Sanasti me, inquit, ne peccati torquerer memoria..... Ex industria hebetem in secularibus se præbebat. Malm., *Gest. Pont.*, I, p. 229.

d'abus à détruire. Il avait bien abandonné à Baudoin, avec le soin de sa maison, les détails de son administration; mais il ne pouvait se refuser aux affaires qui exigeaient l'intervention de son autorité personnelle, et il aurait cru risquer son salut s'il avait sciemment négligé les intérêts ou les droits de son Église. Aussi tous les opprimés dans le sein du clergé tournaient-ils les yeux vers lui; aussi l'évêque de Worcester, Wlstan ou Wulstan, que Rome a béatifié, le seul qui restât des anciens de l'Église nationale, et que sa piété n'avait pas préservé des persécutions politiques[1], lui écrivait-il qu'il était placé sur la plus haute citadelle d'où l'on pût repousser les oppresseurs de l'Église, et lui citait-il, pour le fortifier dans l'exercice de son autorité, les exemples de Stigand le Saxon.

C'était en réponse à une consultation d'Anselme. Il avait voulu consacrer sur sa propriété de Herga, dans le Middlesex[2], une chapelle dont Lanfranc avait commencé la construction, et l'évêque de Londres s'y était opposé, alléguant que, le lieu étant dans son diocèse, lui seul y pouvait faire les actes du ministère épiscopal (1094). Il semblait à Anselme que le primat d'Angleterre était

1. Matt. Paris, t. I, p. 79 de la trad. — Malm., *Gest. Pont.*, lib. II, p. 279.

2. Le texte dit Herga ou Berga (p. 38). Ce doit être Harghes, propriété de 104 hides (suivant Lingard 3,550 hect.), enlevée et rendue plusieurs fois à l'Église de Canterbury (*Ep.*, III, 85). Un manuscrit de celle de Rochester nomme entre les propriétés de cette église *in Midlesere Herghas*, et une charte de Guillaume Ier, *in Midlesexum Hergam*. C'est aujourd'hui Harrow. L'église paroissiale contient encore quelques constructions de Lanfranc. L'ancien manoir des archevêques s'appelle Hegeston (Ans., *Op.*; J. Seld. *in Eadm.*, Not., p. 127. — *Monast. Anglic.*, t. I, p. 96, 109 et 111. — Lysons, *Envir. of London*, vol. II, part. I, p. 328).

par tout le royaume comme dans sa terre, et pouvait y exercer les droit de la crosse et de l'anneau. Il voulut rechercher la tradition, et il s'adressa à Wulstan, le seul prélat qui restât l'ayant pu connaître. « Le droit est certain, répondit le Saxon, pour les églises particulières. Il y a dans mon diocèse plusieurs autels que Stigand, prédécesseur de Votre Excellence, a dédiés dans ses propriétés, même bénéficiaires, sans que mes devanciers ni moi ayons élevé aucune plainte [1]. »

Ce Wulstan, personnage vénérable et singulier, que signalait sa piété autant que sa simplicité tout apostolique, et dont la vie est une légende pleine de merveilleux, fut comme le dernier saint des Saxons. Il avait eu à se défendre contre l'intolérance normande de Lanfranc; et s'il s'était maintenu dans son titre, la croyance populaire l'attribuait à l'intercession de saint Edward, qui l'avait protégé par un miracle manifesté sur son tombeau [2]. Anselme, plus juste, plus impartial envers les Anglais que son prédécesseur, traitait Wulstan avec distinction et respect. Mais il le perdit bientôt (1095); il le remplaça plus tard au siége de Worcester par Sanson, chanoine de Bayeux. C'est à la même époque que Girard, neveu de Walchelin, évêque de Winchester, fut nommé au diocèse de Hereford, vacant par la mort de Robert de Lorraine. Les deux nouveaux prélats étaient fort peu avancés dans les ordres, car ils reçurent ensemble de la main du primat la prêtrise, et l'un d'eux même le diaconat, à Lambeth, dans l'église de Saint-André de Ro-

1. Ep., III, 19, IV, 3. — *Hist. nov.*, l. 38.

2. Malmesb., *Gest. Reg.*, III, p. 118. *Gest. Pont.*, III et IV, p. 273-286. — Roger Hoved., *Annal.*, I, an. 1062 et 1095. — Ans., *Op.*, Annot. in Ep., p. 565. — *Anglia sacra*, part. II, p. 241.

chester[1]; le lendemain 15 juin 1096, ils furent sacrés à Saint-Paul de Londres, en présence de quatre de ses suffragants.

La primauté du siége de Canterbury s'étendait à toutes les îles britanniques. Anselme était comme le patriarche, non-seulement de l'Angleterre, mais du pays de Galles, de l'Écosse, de l'Irlande et des Orcades. On conçoit que dans ces contrées éloignées, dont les mœurs étaient à peu près barbares, où le christianisme avait encore bien des conquêtes à faire, que régissaient des gouvernements étrangers ou ennemis, l'autorité du primat ne pouvait s'exercer avec suite, avec efficacité. Cependant il les comprenait dans sa paternelle sollicitude; il ne négligeait aucune occasion de renouer par sa correspondance les liens qui les rattachaient à l'Église et à lui. Nous avons une lettre d'une date inconnue, dans laquelle il recommande au comte des Orcades, Hacon, qui tenait ces îles sous la suzeraineté de la Norwége, de favoriser la propagation de la parole de Dieu. Il le félicite de l'avoir entendue lui-même, et de posséder enfin un évêque qui veille à la conversion de son peuple[2]. On suppose qu'une lettre adressée à Robert, *son ami et son fils très-cher*, *et à ses sœurs et filles bien-aimées*, qui, toutes, portent de bizarres noms[3], a pour objet d'encourager et de guider

1. Le domaine de Lambeth, Surrey, et son église appartenaient à l'évêque de Rochester pour l'entretien des moines de Saint-André de sa cathédrale, et passèrent plus tard par échange aux mains des archevêques de Canterbury (Ducarel, *Bibl. topograph. Brit.*, vol. II).

2. *Ep.*, IV, 92. L'évêque des Orcades, Radulfe, avait été ordonné par l'archevêque d'York, en 1074. Lanf., *Epist.*, 14 et 15. Voyez Hasse, *Anselm.*, t. I, liv. II, ch. 8, p. 518.

3. Seit, Edit, Hydit, Luverim, Virgit, Godit, *Ep.*, III, 133. Voyez Hasse, *ibid.*, p. 502.

une congrégation de femmes qui, sous la direction de quelques missionnaires, essayait de se former dans une province galloise.

Mais c'est avec l'Irlande qu'il paraît avoir entretenu les relations les plus suivies. Il ne voulait pas que les évêques de cette contrée restassent étrangers aux saints combats qu'il rendait pour la cause de l'Église. Il leur adressa un récit de sa conduite et des événements, et leur recommanda de vivre dans la pure doctrine et dans la paix chrétienne[1]. Il correspondait avec le roi des Hiberniens, Murierdarch O'Brien; il le louait du calme de son royaume, lui donnait de religieux conseils, lui signalait de graves abus et d'odieuses coutumes à réformer, par exemple, l'usage d'élire des évêques sans leur assigner de diocèse déterminé, et l'instabilité des mariages, ou plutôt la nullité du lien conjugal, dans un pays où les femmes étaient devenues un objet d'échange et de trafic comme un bétail[2]. Quelque temps après, un Irlandais, Samuel O'Haingly, moine de Saint-Alban, vint trouver l'archevêque et l'informer de la mort de Donat, son oncle, évêque de Dublin. Il ajouta qu'il avait été élu pour lui succéder par le roi, le clergé et le peuple, et qu'il venait demander la consécration. Anselme, après l'avoir gardé quelque temps près de lui pour le connaître et l'instruire, le consacra, le 20 avril 1096, dans l'église de Winchester, en lui faisant faire profession de soumission au siége de Canterbury. Il ne paraît pas que ce choix lui ait donné une durable satisfaction. Bientôt les évêques d'Irlande, de concert avec leur roi Murierdach et leur

1. *Ep.* sup., 8.
2. *Ep.*, III, 142, 167.

duc Dermeth, lui exposèrent que l'importante ville de Waterford, éloignée de tout siége épiscopal, était *depuis des siècles abandonnée à de périlleuses tentations*. Ils demandaient donc qu'elle fût érigée en évêché, et que son premier pasteur fût Malchus, moine de l'église de Winchester, dont ils exaltaient la naissance, la science et les vertus. Anselme agréa ce choix, et consacra Malchus, après les professions d'usage, le 28 décembre, dans la cathédrale de Canterbury. Ce prélat conserva toujours sa confiance; car, ayant appris que l'évêque Samuel disposait à sa fantaisie des livres et des ornements donnés par Lanfranc à l'église de Dublin, et faisait sur les chemins porter une croix devant lui, honneur réservé aux archevêques revêtus du pallium, Anselme, non content de lui adresser une sévère remontrance, chargea Malchus de l'aller trouver pour lui intimer sa volonté et faire rentrer les choses dans l'ordre[1].

Mais il faut revenir un peu en arrière pour reprendre le fil des événements qui suivirent le retour du roi en Angleterre (1094).

1. *Hist. nov.*, II, p. 45 et 56. — *Ep.*, III, 72, IV, 27. — Ware, *Antiq. of Ireland*, t. I, p. 310 et 527.

CHAPITRE X

LES DEUX PUISSANCES. — LUTTES D'ANSELME ET DU ROI.

1094-1097.

« Comme la mer, dit Orderic Vital[1], jamais ne se repose dans une immobilité tranquille et sûre, mais toujours se meut troublée par sa fluidité inquiète, et, bien que parfois elle paraisse calme aux yeux des spectateurs, effraye les navigateurs par ses fluctuations et son instabilité; ainsi le siècle présent est incessamment tourmenté par sa mobilité, et varie visiblement dans ses aspects sans nombre, tour à tour tristes ou riants. Parmi les impudents amateurs du monde, gens à qui ce monde même ne suffit pas, il s'élève à tout instant quelque terrible querelle, qui bientôt dépasse toutes bornes. Et tandis que chacun s'efforce d'avoir le dessus, d'écraser son rival, et, oubliant l'équité, viole la loi de Dieu, pour acquérir ce qu'il ambitionne, le sang humain est cruellement versé. C'est là ce que les vieux livres des historiens rapportent abondamment; c'est là ce que sans cesse les modernes rumeurs répandent par les bourgs et sur les places publiques. De ce dont plusieurs se réjouissent à

1. *Hist. Eccl.*, IV, t. II, p. 251.

présent, d'autres pleurent et se désolent. J'ai déjà retracé brièvement dans cet ouvrage quelques-uns de ces coups du sort, et j'ai dessein d'en ajouter d'autres avec la même sincérité, selon ce que j'ai appris de ceux qui ont plus vécu.»

Anselme vivait à l'époque des luttes les plus mémorables entre l'Empire et la papauté. Ce premier schisme d'Occident agita presque toute l'Europe, et prit les proportions et les caractères d'une de ces crises générales que l'esprit des modernes aime à signaler, comme les phases nécessaires du cours régulier des choses humaines. Sans abuser d'une disposition trop commune aujourd'hui à prendre dans l'histoire la suite des faits pour le développement d'un système, nous reconnaîtrons dans la seconde moitié du onzième siècle un ensemble d'événements qui peuvent se ramener à une de ces questions de principes dont la solution dernière semble être une révolution. Au moment de voir un philosophe entrer sur la scène, n'est-il pas naturel de conjecturer qu'il jugera son temps comme nous, qu'il se fera le champion d'une cause, le représentant d'un principe; qu'il aura conscience de son rôle, et sera dans le secret de sa propre histoire? De nos jours les moindres esprits sont généralisateurs. Il n'est si superficiel observateur de la société qui ne prétende dans chaque fait découvrir une idée. Comment ne pas supposer qu'un esprit de l'ordre de celui d'Anselme aura dû aussi comprendre sa mission et se rendre compte du drame en y figurant? Supposition fausse pourtant : il obéit à l'impulsion de sa foi, non à la loi d'un système. Il ne généralisa pas son œuvre individuelle. Il ne savait ce que c'était que la force des choses, que la marche du temps, que l'esprit d'un siècle. Ce n'est guère la coutume des gens qui agissent que de penser à

tout cela; les personnages de l'histoire n'en font pas la philosophie. Et surtout ce n'est pas au moyen âge qu'on doit s'attendre à rencontrer, même chez un penseur, cette critique de l'action au milieu de l'action, si commune au siècle de la révolution française.

Mais ce que saint Anselme n'a pas fait, il faut le faire, et considérer dans son ensemble le grand mouvement historique auquel il a participé.

Depuis que la chute de l'empire romain n'avait plus laissé debout que deux puissances, l'Église chrétienne et la royauté germaine, elles étaient demeurées les dépositaires et les gardiennes de deux lois : l'Église, de la loi évangélique; la royauté, de la loi féodale. Indépendamment de toute passion humaine, de toute rivalité d'ambition, ce seul fait devait inévitablement amener entre elles un conflit. Dans ce monde nouveau fondé sur la conquête, la propriété, ou, pour mieux parler, la possession territoriale, la possession foncière ou usufruitière était l'attribut du plus fort et le signe de l'autorité. Par le cours des âges, l'Église n'avait pu rester quelque chose de purement spirituel, comme une secte ou une école. Dire qu'elle était devenue une puissance, c'est dire qu'elle avait acquis tout ce qui rendait puissant. Depuis Charlemagne surtout, elle était entrée en partage de la terre. Les rois et les barons l'avaient eux-mêmes enrichie. Placée à côté d'eux, par eux consultée et même obéie, supérieure par ses lumières, elle avait obtenu naturellement une certaine influence dans les affaires du monde. Elle formait un corps dont les chefs, souvent nobles eux-mêmes, rivalisaient avec la noblesse et se regardaient comme des barons spirituels. Ils possédaient, jugeaient, parfois même guerroyaient à l'exemple de l'a-

ristocratie féodale. Celle-ci les poussait dans cette voie. Soit par ses respects, soit par ses dons, elle avait aidé la hiérarchie ecclésiastique à marcher au moins l'égale de la hiérarchie militaire. En retour, le clergé avait souvent secondé, fortifié les pouvoirs temporels. Il les consacrait et les éclairait, en les entourant tantôt de ses hommages, tantôt de ses conseils; mais s'il leur prêtait quelque chose de l'autorité morale qui résidait en lui, il leur opposait par moments cette loi morale qu'il était chargé d'enseigner et de défendre. Tenant en main la vérité divine, comme une épée de justice, l'Église pouvait se regarder en principe comme arbitre de tout droit et de tout devoir; et si en toutes choses elle n'intervenait pas à ce titre, c'était prudence ou modestie; c'était, si l'on veut, faiblesse ou nécessité, mais ce n'était pas incompétence. La mission catholique n'a pas de limites morales, car rien ne se fait qui ne soit bien ou mal, et qui, par conséquent, ne soit du ressort du pouvoir de lier et de délier. De nos jours encore l'Église aurait peine, en pure théorie, à bien limiter sa juridiction. Mais, dans le fait, les rois y résistaient ou savaient s'y soustraire. Tandis que la foi de leur baptême leur eût difficilement permis de la contester, ils avaient apporté des forêts de la Germanie une tradition bien propre à les en défendre, une croyance non moins puissante à leurs yeux et qui avait pour ainsi dire passé dans leur sang : ils croyaient à la sainteté du lien féodal. De là une certaine fierté naturelle à toute royauté, à toute seigneurie. Voyant l'Église investie de biens et droits temporels sous les formes ordinaires, les princes lui supposaient aisément des obligations correspondantes; et, elle aussi, ils la regardaient, à certains égards, comme leur feudataire. C'est ainsi que

les enfants des Sicambres relevaient la tête, et qu'un antagonisme nécessaire s'établissait entre les deux grandes choses du siècle, la religion et la féodalité.

Je n'ai rien dit des passions humaines; mais faites-les rentrer dans le débat, et vous le verrez s'agrandir et s'animer. Comme croyance, la religion était acceptée, aimée dés grands du monde; comme règle, elle leur était importune, odieuse. Ces guerriers violents, avides, débauchés, cruels même, n'étaient préservés des vices de la barbarie, les uns, que par une piété exceptionnelle, les autres, que par les vertus accidentelles de leur nature. La plupart devaient chercher à se débarrasser d'un contradicteur incommode, en sapant son indépendance. Leur intérêt était d'asservir le clergé; ils en trouvaient le moyen dans la subordination féodale. De là leur tendance à en étendre sur lui, à en appesantir le joug; à convertir toutes ses propriétés en bénéfices conditionnels; à mettre au rang des octrois de leur puissance les dignités ecclésiastiques, dont les fonctions spirituelles ne semblaient plus que l'accessoire. Celui qui faisait l'évêque seigneur finit par le faire évêque. Ainsi la concession des titres sacrés ne fut plus qu'un marché, négocié trop souvent par la politique et l'intérêt, par la cupidité et la peur. C'est cette sorte de transaction toute mondaine qui semblait un trafic des dons du Saint-Esprit. En termes canoniques, on appelait cela simonie. Le pouvoir avait donc intérêt à corrompre le clergé, et le clergé était corrompu. Il l'était et par l'action des gouvernements, et par l'exercice d'une autorité trop peu responsable, et par sa communauté d'origine avec une société déréglée. De honteux abus dévoraient l'Église; l'incontinence, sœur de la simonie, la dégradait. C'est la plainte uni-

verselle des écrivains religieux du commencement du onzième siècle : une réforme dans l'Église était le cri de toutes les âmes chrétiennes.

On doit comprendre maintenant comment la piété la plus sincère put inspirer à ses chefs l'idée d'une régénération liée à l'extension ou à la restauration de leur puissance; il fallait absolument grandir l'Église pour l'affranchir, et l'affranchir pour la purifier. Sa discipline morale avait péri dans les liens de la subordination temporelle. Il semble donc que l'on devait, pour rétablir la première, attaquer la seconde, et briser le joug féodal ou politique. Or qui pouvait le tenter? Toute Église nationale était gênée par mille contraintes, enchaînée par mille précédents. L'Église universelle, qui se résumait dans l'Église de Rome, pouvait seule prendre l'initiative en donnant l'exemple, affranchir la chrétienté en s'affranchissant elle-même. Ainsi s'expliquent ses luttes, ses entreprises contre l'Empire, ses protestations contre la prétention ou la coutume de convertir le domaine sacré en un domaine féodal, avec toutes ses conséquences de faire des dignités ecclésiastiques un don de la faveur ou le prix d'un marché. Ainsi s'explique ce soin jaloux de restreindre en tout lieu les juridictions séculières par les juridictions canoniques; d'attirer à Rome, par la voie des appels au saint-siége, la juridiction universelle; de devenir enfin l'arbitre du monde. Là conduisait la simple pensée d'une réforme dans l'Église. Ajoutez-y le sentiment d'une mission divine et d'une autorité morale infinie, et vous concevrez comment, de concert avec l'orgueil et l'ambition, la conscience même put entraîner de grandes âmes à l'idée de la dictature spirituelle, à l'idée de la théocratie.

Cette idée, Grégoire VII en fut le héros. Mais il ne la représenta pas seul; elle anima ses prédécesseurs et ses successeurs immédiats. Comme but avoué, comme croyance confuse, comme instinct ou devoir de position, elle trouva des défenseurs ou des auxiliaires dans tous les clergés. La résistance à cette idée, aux empiétements et aux usurpations qu'elle autorisait, fut également générale chez tous les souverains. C'est là le fond de la question du onzième siècle. On connaît maintenant l'origine et le sujet de la guerre. Partons de là pour juger de l'époque que nous racontons, et revenons à notre récit.

La Grande-Bretagne est toujours la région séparée du reste du monde, *penitus toto divisos orbe Britannos*. Elle s'était peu ressentie des agitations de l'Europe. La question s'y était posée autrement. La papauté n'y exerçait qu'une faible influence; elle oubliait souvent l'Angleterre et s'en laissait oublier[1]. Dès le temps des Saxons, il y eut quelque chose comme une Église anglicane. Le conquérant, en la peuplant de prélats normands, était loin de l'avoir affranchie. Il la voulait riche, honorée, puissante même, mais comme une magistrature dans l'État, c'est-à-dire subordonnée. Quoique en France il se fût montré favorable à l'autorité des évêques, et qu'il eût consacré leur juridiction au concile, ou plutôt au parlement de Lillebonne, en 1080, il n'y voulait voir qu'une délégation de sa souveraineté; et il traita, sous ce rapport, l'Angleterre comme la Normandie. Il se saisit du droit, communément reconnu aux rois saxons, d'investir les

1. Cf. Lingard, *Antiq. de l'égl. angl.-sax.*, ch. v, p. 197, 204, et not., p. 568.

titulaires, soit évêques, soit abbés, des domaines ecclésiastiques, comme des possesseurs de fiefs ou seigneuries viagères, et de leur donner de sa main les signes extérieurs de leur dignité. Or la crosse et l'anneau semblaient plutôt les insignes du pasteur que du feudataire. Aussi a-t-on pu dire qu'il est peu de droits de suprématie ecclésiastique réclamés par Henri VIII qui n'aient été possédés, sous des formes différentes, par Guillaume le Conquérant[1].

On a vu cependant que la papauté favorisa son ambition et se rangea de son côté. Le roi aimait la pureté des mœurs dans le clergé; il ne croyait pas encourager la simonie; il donnait la prélature au plus docile peut-être, non au plus offrant; il en faisait la récompense du dévouement, non l'objet d'un marché, alors même qu'il nommait Remi à l'évêché de Lincoln pour lui avoir prêté un navire et vingt chevaliers au moment de la descente en Angleterre. L'Église anglo-normande, sous Lanfranc, fut en communion de foi et de mœurs avec celle de Rome; mais, comme Lanfranc, elle se donna au roi, et accepta pleinement le régime féodal. Les rapports avec le saint-siége furent courtois ou respectueux, au moins dans les premiers temps; mais quand Alexandre II fit place à cet archidiacre dominateur qui avait tout dirigé depuis vingt ans; quand Grégoire VII monta sur le trône de saint Pierre (1073), deux grands caractères furent bientôt mis en présence. Un jour il écrit, ce conquérant du monde spirituel, au conquérant de l'Angleterre : « Entre tous les rois, nous n'avons que toi qui, nous le croyons, préfères à tout le reste les devoirs chrétiens... Nous t'avertissons de veiller aux biens de saint

1. *The british Critic*, n° LXV, p. 16.

Pierre, dont la collecte s'opère dans ton royaume... Fais-toi de lui un juste et saint débiteur. » A la reine Mathilde il dit : « Insiste auprès de ton mari ; ne cesse pas de lui inspirer ce qui peut servir à sauver son âme. » Mais le roi semble ne pas comprendre ce langage. Alors c'est au prêtre, c'est à Lanfranc que le pontife s'adresse : « Ta fraternité ne s'est pas beaucoup inquiétée de venir vers nous... Notre étonnement est profond ; et n'était la mansuétude apostolique, n'étaient les anciens gages de ton affection, dès longtemps il t'en aurait coûté cher. Ni la peur de quelque puissance mondaine, ni l'amour superstitieux d'un certain personnage ne doivent t'écarter de notre présence. Pour lui, si un nouveau mouvement d'arrogance le soulève contre le saint-siége, si quelque caprice indocile ou insolent le pousse contre nous, nous le ressentirons d'autant plus péniblement que nous l'avons aimé davantage. C'est à ta religion de l'en préserver. » Lanfranc, un peu troublé du reproche, répond au pape que sa paternité l'accuse de refroidissement ; mais ne serait-ce pas Grégoire qui s'est refroidi pour lui ? Ce n'est pas sa faute s'il n'a pu persuader le roi et l'amener à ce qu'on exigeait. Au reste, ajoute-t-il, le roi écrit lui-même. » Or le roi, qu'écrit-il ? « Je vous envoie le denier de Saint Pierre, car j'ai trouvé que mes prédécesseurs en agissaient ainsi. Mais rendre l'hommage de fidélité, je ne l'ai voulu ni ne le veux, car je ne l'ai pas promis, et ne trouve pas que mes prédécesseurs aient accordé cela aux vôtres (1080). » De tout autre ce refus eût irrité Grégoire. Mais avec Guillaume il se contient ; seulement il lui rappelle son ardeur pour la cause de la royauté normande : « Guillaume est la perle des princes ; qu'il soit le modèle de la justice et le type de l'obéissance. Dès ce monde, il

gagnera victoire, honneur, puissance, grandeur. Qu'il ne se laisse point arrêter par la tourbe des mauvais rois.» Dans une seconde lettre, le pape renouvelle ses louanges et ses instances. Dans une autre, il s'adresse encore à la reine; puis il écrit à Robert, son fils; enfin il recommande au légat Hugues, alors évêque de Die, celui que nous avons vu depuis archevêque de Lyon, l'indulgence envers les prêtres que Guillaume protége : « Le roi des Anglais ne se conduit pas en tout aussi religieusement que je le voudrais; mais il ne détruit ni ne vend les églises... Il se montre vraiment plus digne d'approbation et d'honneur que les autres rois.» C'est sur Lanfranc que sa colère éclate : «Je t'ai souvent invité à venir à Rome; par orgueil ou par négligence, abusant de notre patience, tu as tardé... De par l'autorité apostolique, nous t'ordonnons, après quatre mois pour toute trêve, d'être à Rome à la Toussaint de la présente année (1081). Si tu cours le risque d'une désobéissance, qui est, selon Samuel, presque le crime d'idolâtrie, sache que la puissance de saint Pierre te frappera; tu seras suspendu de toute fonction épiscopale[1]. » A cette époque, la rupture était bien proche. Le roi devenait plus absolu, l'Angleterre plus indépendante du saint-siége. Et comme à Brixen trente évêques d'Allemagne et d'Italie avaient élu Guibert de Ravenne pape sous le nom de Clément III (1080), lorsque Hugues le Blanc, son légat[2], écrivit à Lanfranc pour le mettre dans leurs intérêts, le Lombard se borna à lui ré-

1. *Concil. Coll. regia*, t. VI, part. I; *Greg. Epist.;* lib. I, 70, 71; VI, 30; VII, 23, 25, 26, 27; IX, 5, 20. — Lanfr., ep. 8, 11, 65. — Voigt, *Hist. de Greg. VII.*

2. Hugo appelé *Candidus;* c'était probablement un surnom. Quelques-uns croient qu'il se nommait Bianchi. Il avait soutenu longtemps la cause du pape.

pondre « qu'il ne l'approuvait pas de maltraiter si fort le pape Grégoire et de l'appeler Hildebrand ; qu'il ne fallait accuser ni louer personne avant sa mort; qu'au reste, l'empereur devait avoir de bonnes raisons pour faire ce qu'il avait fait; qu'assurément des succès tels que les siens manifestaient une protection divine ; mais qu'enfin l'Angleterre n'avait pas encore abandonné Grégoire ni arrêté son choix ; qu'elle entendrait les deux parties, et verrait plus clairement alors ce qu'elle devrait faire. » Or, quand Lanfranc parlait ainsi, Grégoire était pape depuis sept à huit ans ; on l'avait reconnu, on avait communiqué avec lui. Mais son audace inquiétait tous les rois ; ses revers avaient commencé. Vaincu, proscrit, vainement ce fier pontife avait-il adressé à Guillaume, à Mathilde, ses ardentes et impérieuses supplications ; il mourut en exil cinq ans après, sans avoir obtenu d'assistance, ni même, à ce qu'il semble, une parole de consolation. La politique est impitoyable.

Voici quelle était en effet celle que Guillaume léguait en mourant à son successeur, et dont Eadmer nous a conservé les trois maximes fondamentales : 1. Nul, dans tout l'empire, ne peut, sans l'ordre du roi, reconnaître un pontife de Rome pour pape apostolique, le visiter sans autorisation royale, ni recevoir de ses lettres sans que le roi les ait vues préalablement. 2. Un concile national tenu par le primat ne peut rien établir ni défendre qu'en conformité de la volonté royale. 3. Aucun archevêque ne peut, sans le même ordre, contre un des officiers ou des barons du roi chargé d'un crime capital, prononcer l'excommunication, intenter une action, porter une peine canonique quelconque[1]. — Tels étaient

1. *Hist. nov.*, I, p. 29.

les principes de la monarchie, quand, en montant sur le trône, Guillaume le Roux vint les aggraver par la violence de son caractère; quand, en recevant la mitre, Anselme vint leur opposer la religieuse résistance de sa foi et de sa vertu.

La grande question était donc celle du schisme qui divisait l'Allemagne et l'Italie. Quel était le vrai pape, de Guibert ou d'Odon de Châtillon, de Clément III ou d'Urbain II? Fidèle à l'exemple du Conquérant, l'Angleterre était officiellement demeurée neutre. Elle s'intéressait peu à la querelle; elle en entendait parler seulement, *ut in Anglia ferebatur*[1]. Mais on sait qu'Anselme, du temps qu'il était abbé du Bec, avait fixé son choix comme la Gaule et l'Italie, et devancé la décision définitive de l'Église catholique. Il avait fait sa soumission au moine français, qui, d'évêque d'Ostie, devint le pape Urbain II. Ce n'est pas qu'il eût d'intimes rapports avec le saint-siége. Nous avons une lettre de Grégoire VII, qui semble lui écrire le premier, et qui lui dit que la bonne odeur de ses fruits est venue jusqu'à lui; mais il ajoute qu'un voyageur lui a rapporté qu'il n'était pas juste envers un frère convers : « Imitez votre Seigneur, « imitez votre maître... Et nous vous prescrivons de lui « rendre justice devant Hubert, notre cher fils, et, si je « suis bien informé, votre ami. » Urbain, peu de temps après, avait entretenu une correspondance avec Anselme au sujet de Foulque, évêque de Beauvais, dont l'élection paraissait peu régulière, l'aptitude douteuse, et à qui il le priait de servir de guide et de tuteur, comme à un ancien frère du Bec. On voit là que des moines du Bec

1. *Hist. nov.*, I, p. 40.

voyageaient souvent de Normandie en Italie; deux sont nommés, c'est Jean et Hubert. Le premier nous est déjà connu. Romain de naissance, chanoine à Saint-Quentin de Beauvais avant d'entrer au Bec, il devient plus tard abbé en Italie, où nous le retrouverons. Le dernier sert de nonce ou du moins de messager au saint-siége; il paraît avoir porté la lettre de Grégoire, et poussé jusqu'en Angleterre, avec mission d'y faire une collecte pour la papauté dans la détresse. Urbain invite Anselme à lui en donner des nouvelles et à venir prochainement auprès de lui [1]. En effet, l'abbé projeta ce voyage, mais il ne l'accomplit pas; seulement ses liens avec le vrai pape se trouvèrent formés. Quoique étranger aux démêlés du monde, la direction de ses idées en matière religieuse ne permettait pas qu'il se méprît dans son choix entre les deux rivaux qui divisaient la chrétienté.

Nous avons laissé Guillaume le Roux en Normandie. Il en revint bientôt, après avoir dépensé beaucoup d'argent sans grand succès (1094). Il s'arrêta à Gillingham, lieu situé à quelques milles de Shaftesbury [2]. L'archeque vint l'y trouver pour lui annoncer son intention d'aller en Italie recevoir le pallium des mains du pape. « Des mains duquel? » lui dit le roi. Anselme nomma Urbain, et le roi s'écria qu'il ne l'avait pas encore reconnu; et ce n'était pas plus son usage que celui de son

1. Ep., II, 31 et 32.

2. Je lis Gillingham, paroisse voisine de Shaftesbury; il y a dans le latin *in quadam villa quæ tribus milliariis a Saftesberia distans Ilingheam vocatur*. Il y a bien un Aeslingeham, mais c'est une dépendance de l'Église de Rochester sur la Medway (*Hist. nov.*, I, p. 40. — *Monast. Angl.*, t. I, p. 161, 163 et 174). L'un et l'autre s'appellent aujourd'hui Gillingham, l'un dans le Dorset près de Shaftesbury, l'autre dans le Kent près de Maidstone.

père de souffrir que personne dans son royaume s'ingérât de nommer un pape. « Autant vaudrait, ajoutait-il, entreprendre de m'enlever ma couronne. » Vainement Anselme lui rappela qu'il l'avait averti. « On ne peut, lui fut-il répondu, garder également la fidélité à son prince, et l'obéissance au saint-siége. » Alors il demanda la convocation d'une assemblée de la noblesse et du clergé pour examiner la question; et si elle devait être décidée contre lui, il déclara qu'il aimerait mieux attendre hors du royaume la reconnaissance du pape que de manquer une heure à l'obéissance due au siége apostolique. On prit jour pour la tenue de l'assemblée, et en conséquence, le troisième dimanche de carême, 11 mars 1095, presque tout le royaume se réunit dans l'église de Rockingham pour le jugement de cette importante cause. Cette réunion est appelée un concile par les écrivains ecclésiastiques [1].

Tandis que le roi et les siens formaient contre lui des trames secrètes, l'archevêque, dans l'assemblée des seigneurs, des évêques et des abbés, en présence d'une multitude de moines, de clercs et de laïques, exposait la grave question qu'il fallait résoudre. « Il y avait eu, disait-il, des paroles entre le roi et lui; un grand conflit était près de naître. On lui refusait la permission d'aller trouver Urbain II. Il lui avait été dit que reconnaître l'autorité du pape sans l'aveu du roi, c'était disputer au roi sa couronne. Cependant, alors qu'il était paisiblement abbé dans un autre royaume, ce n'était pas l'ambition qui l'avait amené dans celui-ci. Toute l'assemblée

1. Vit., II, p. 16, 17. — *Hist. nov.*, I, p. 40, 43. — Labbei *Sac. conc.*, t. X, p. 494. — Synodus generalis, dans Alford, *Fid. reg. Angl.*, t. IV.

savait comment, malgré sa résistance, il était devenu archevêque. Une de ses objections avait été son adhésion au pape Urbain, et c'est pour cela qu'on le querelle maintenant! Il ne dira pas s'il a été très-heureux de sa promotion; mais ce qu'il dira sans craindre de scandaliser quiconque aura lu dans sa conscience, c'est qu'aujourd'hui, s'il avait encore le choix, plutôt que de monter au rang qu'il occupe, il aimerait mieux se jeter dans un bûcher ardent. Pour le présent, il n'a plus qu'à leur poser la question : il veut remplir tous ses devoirs; il trouverait grave de renier le vicaire de saint Pierre, grave de manquer à la foi jurée au roi devant Dieu; mais il trouve grave aussi qu'on lui dise qu'il ne peut observer un de ces devoirs sans forfaire à l'autre. »

Cette consultation mit les évêques dans un grand embarras. Nous avons déjà indiqué quel était l'esprit du haut clergé. Il ne manquait ni d'instruction ni de piété; mais il était normand, c'est-à-dire féodal; politique, c'est-à-dire royaliste. Depuis longues années, les rapports avec le saint-siége étaient interrompus. Sans cesser de reconnaître en principe la suprématie de la chaire de saint Pierre, on s'était habitué à la considérer comme un trône que le vœu des simples fidèles n'avait pas le droit de donner, et qui ne pouvait être occupé qu'avec le consentement des personnages quasi sacrés qui siégeaient sur les trônes du monde. C'était au roi à reconnaître le pape. Il régnait à cet égard des idées assez confuses et une certaine inconséquence de doctrine. A Rome même, on n'avait pas toujours contesté que la reconnaissance de l'empereur fût une condition nécessaire de la légitimité du souverain pontife. Trancher la question par une négation absolue avait été une des nouveautés ou des

revendications de Grégoire. Quoi d'étonnant qu'en Angleterre, loin de la capitale du monde chrétien, on parût presque indifférent à ces questions qui agitaient Anselme et l'Italie? On y était accoutumé à regarder le primat du royaume comme le représentant aussi bien que le successeur de saint Augustin, apôtre de la Grande-Bretagne; comme une sorte de pape national dont la suprématie suffisait au besoin d'unité religieuse, et un mot d'Urbain II nous apprend que cette assimilation était, dans une certaine mesure, admise à Rome. « Anselme est, disait-il, le pape d'un autre monde. » Mais la doctrine anglicane elle-même devenait une source nouvelle d'embarras et de perplexité pour le clergé, quand il voyait se heurter le sceptre du roi et la crosse du primat. Lanfranc l'avait accoutumé à l'union des deux pouvoirs. On les tenait pour nécessaires l'un à l'autre, et pour égaux en légitimité. « C'étaient les deux bœufs qui tiraient en la dirigeant, qui dirigeaient en la tirant la charrue de l'Église en Angleterre [1]. » Par l'élection d'Anselme, on avait cru se donner un autre Lanfranc. Qu'on juge du trouble des évêques en voyant la discorde éclater, et sur un point essentiel à la religion, entre les deux chefs qu'ils auraient voulu également respecter ! De près de vingt prélats qui composaient l'Église nationale, deux seulement sont cités par l'histoire comme fidèles à leur chef et à leur propre dignité, pour ne pas dire à leur foi : Gondulfe, évêque de Rochester, ce moine normand entré au Bec avec Anselme, son camarade d'études et son invariable ami, et Raph, évêque de Chichester, homme d'un esprit simple, mais plein d'un zèle apostolique et

1. *Hist. nov.*, I, p. 36.

d'un véritable courage, et dont la haute stature et l'énergie personnelle imposaient à tout le monde. Mais, de l'autre côté, on voyait Guillaume, évêque de Durham, ancien moine manceau, courtisan d'autant plus empressé qu'il avait été récemment disgracié; Robert Bloet, de Lincoln, ancien chapelain du roi, venu de Normandie avec lui, employé dans toutes ses affaires, et dont les chroniques citent l'esprit flexible et enjoué; Jean, de Bath, médecin tourangeau, qui avait acheté son siége; l'évêque de Norwich, accusé du même fait; Herebert Lozinga[1], ou plutôt Herebert la Louange, ainsi nommé à cause de son talent pour la flatterie. Les autres, pour la plupart, étaient neutres : gens faibles et pacifiques, flottant entre des devoirs contraires, ballottés entre leurs scrupules et leurs habitudes, entre leurs croyances et leurs craintes; quelquefois émus de sympathie, d'admiration, ou du moins de respect pour Anselme, mais, au fond, lui sachant mauvais gré de les émouvoir ainsi; lui souhaitant d'être moins inébranlable ou moins incorruptible, et lui conseillant la prudence, au risque de lui suggérer la faiblesse.

Dans le trouble où les jeta sa déclaration, les assistants

1. Surgit in Ecclesia monstrum, genitore Losinga, Symonidum secta (Matt. Westm., *Flores histor.*, p. 17). *Lozinga* ou *losynga* (mieux *lausenga*, du latin *laus*), en français *losenge* d'où *louange*. Ce mot, qui signifie aussi tromperie, se rencontre partout. On lit dans le *Roman de la Rose :*

> Maint prudhomme ont désalouez
> Les losengeurs par leurs losenges.

Et dans Alain Chartier :

> Amour est cruel lozengier.

(Malmesb., *Gest. Pontif.*, II, p. 238. — Ducange, au mot : *Losynga.* — Ménage, au mot : *Losenge.*)

lui répondirent qu'il lui appartenait de décider; qu'il aimait le bien; qu'il avait une sainte sagesse; que si pourtant il voulait simplement s'en remettre à la décision du roi, ils prendraient à cœur ses intérêts comme les leurs propres, et qu'ils étaient d'ailleurs tout prêts à reporter, s'il l'ordonnait, au roi, tout ce qu'il venait de leur exposer. Il consentit au dernier article; mais le roi leur dit que c'était dimanche, qu'ils attendissent au lendemain, et qu'Anselme retournât chez lui. Quand le lendemain il reparut, il demanda, comme la veille, conseil à l'assemblée, et on lui répéta la réponse de la veille : qu'il commençât par se soumettre, puisque, dans aucun cas, on ne pouvait lui donner le conseil d'aller contre la volonté du prince. En parlant ainsi, ils baissèrent la tête. Alors, les yeux au ciel, le visage animé, et d'une voix imposante : « Puisque vous, les pasteurs d'un peuple chrétien, et vous, qui vous appelez les princes des peuples, vous ne voulez me conseiller, moi, votre prince aussi, qu'au gré de la volonté d'un seul homme, j'aurai recours au souverain pasteur et au prince de tous; j'aurai recours à l'Ange du grand conseil, et dans une affaire qui est aussi la mienne, que dis-je? celle de Dieu et de son Église, je recevrai de lui le conseil que je dois suivre. Il a dit au plus heureux des apôtres : « Tu es Pierre, et « sur cette pierre j'édifierai mon Église, et les portes de « l'enfer ne prévaudront pas contre elle; et je te donne- « rai les clefs du royaume céleste, et tout ce que tu lieras « sur la terre sera lié dans les cieux, et tout ce que tu « délieras sur la terre sera délié dans les cieux. » Il a dit aussi aux apôtres collectivement : « Qui vous entend « m'entend, et qui vous méprise me méprise, et qui vous « touche, c'est comme s'il touchait la prunelle de mon

« œil. » Ces paroles, que nous tenons pour dites principalement au bienheureux Pierre, et en lui aux autres apôtres, nous les réputons dites au vicaire du bienheureux Pierre, et par lui aux autres évêques qui tiennent la place des apôtres, et non pas à un empereur, à un roi, à un duc, à un comte. En quoi cependant devons-nous être soumis aux princes de la terre et les servir? L'Ange lui-même du grand conseil nous l'apprend quand il dit : « Rendez à César ce qui est à César, « et à Dieu ce qui est à Dieu. » Voilà les paroles, voilà les conseils de Dieu. J'y souscris; je les accepte; pour aucune raison je ne m'en écarterai. Aussi, sachez bien tous que je remplirai, comme je l'entends, dans les choses qui sont de Dieu, le devoir d'obéissance au vicaire de saint Pierre; dans les choses qui appartiennent de droit à la dignité terrestre du roi mon seigneur, le devoir d'un conseiller et d'un serviteur fidèle. »

Cette harangue mit les assistants dans le plus grand trouble. Ils se séparèrent avec beaucoup d'empressement, protestant qu'ils ne se chargeraient pas de porter tout cela au roi leur seigneur; et Anselme, ne pouvant confier à personne un pareil soin, alla, suivi par eux, tout redire lui-même au roi; puis il se retira. Guillaume, fort en colère, ne savait trop que répondre; il s'adressait aux évêques, qui formaient de petits groupes, consultaient ensemble, et ne trouvaient nul moyen de le satisfaire, sans violer trop ouvertement les principes. Cependant Anselme attendait seul dans l'église; et comme on tarda longtemps à venir le rejoindre, il appuya sa tête contre la muraille, et il s'endormit.

Les prélats le réveillèrent pour lui déclarer que le roi voulait avoir son dernier mot. Ils lui représentèrent en

même temps que les plaintes étaient générales contre lui; qu'en voulant changer les coutumes royales, il attentait à la couronne même; qu'il devait réfléchir qu'Urbain ne pouvait lui faire ni bien ni mal; que, libre de toute influence étrangère, il devait agir en primat du royaume et mettre sagement ses actes en accord avec la volonté du roi, afin de confondre les espérances de ses ennemis, triomphant déjà de sa disgrâce. « Je vous entends, répondit-il; mais, pour ne rien dire du reste, je ne veux en aucune manière renier ma soumission au seigneur pape. Le jour baisse; renvoyons, s'il vous plaît, l'affaire à demain; j'y penserai, et je répondrai ce que Dieu daignera m'inspirer. » Ces derniers mots leur persuadèrent qu'il commençait à s'ébranler, et ils retournèrent auprès du roi pour l'engager à presser vivement l'affaire, et à provoquer un jugement contre l'archevêque s'il refusait finalement d'obéir. Celui qui portait la parole pour le roi était Guillaume, évêque de Durham, qui, après avoir tout aigri, garantissait maintenant qu'Anselme obéirait ou serait forcé de se démettre. Il flattait ainsi les passions du roi, et, le jugeant résolu désormais à ne point patienter davantage, il retourna près d'Anselme pour lui dire qu'entreprendre contre l'autorité royale, c'était encourir la colère divine; que les évêques eux-mêmes s'opposeraient à ce qu'il lui fût accordé de nouveaux délais, et qu'en trahissant la foi d'un sujet, en voulant ravir au roi le premier, le plus cher de ses droits, il courait à sa perte et entraînait ses amis avec lui. Anselme, après l'avoir écouté avec patience, dit simplement: « Que celui qui me veut prouver que, pour n'avoir pas voulu renier l'obéissance au souverain pontife, je viole envers le roi de la terre ma foi et mon serment, paraisse;

il me trouvera prêt à répondre comme je dois et où je dois. » Ces paroles surprirent d'abord ses auditeurs, qui ne les comprenaient pas bien ; mais, en se retirant, ils pénétrèrent pour la première fois sa pensée : c'est qu'un archevêque de Canterbury ne pouvait être jugé que par le pape, ni même être forcé de répondre à personne qu'à lui.

Cependant la multitude commençait à se plaindre à voix basse. Un jour même, un homme d'armes sortit de la foule, et, fléchissant le genou devant l'archevêque, il lui dit : « Notre seigneur et notre père, nous tous tes enfants, te supplions par ma voix de ne pas laisser troubler ton cœur. Songe au bienheureux Job, vainqueur sur son fumier du diable, qui, dans le paradis, avait triomphé d'Adam. » Le prélat lui sourit avec bienveillance ; il sentait que le cœur du peuple était avec lui. « Nous nous réjouîmes tous et nous reprîmes courage, écrit un des siens qui était présent, mettant notre confiance dans ce mot de l'Écriture : « La voix du peuple est la voix de « Dieu. »

La colère du roi éclata quand il s'aperçut de l'embarras des évêques. Il leur rappela leur promesse de réduire, de juger, de condamner Anselme. L'évêque de Durham, un peu déconcerté, répondit qu'il était nuit, qu'il fallait renvoyer chacun chez soi, et que maintenant, connaissant bien l'affaire, ils y penseraient pour lui jusqu'au lendemain matin.

Le résultat de ces réflexions fut qu'il fallait renoncer à raisonner et procéder par la force, c'est-à-dire reprendre au rebelle ses insignes et le chasser du royaume. Mais ce conseil ne plut pas aux seigneurs. « Qu'est-ce donc qui vous plaira, dit le roi, si cela ne vous plaît pas? Tant

que je vivrai, je ne supporterai pas un égal dans mon royaume. Et comment vous, si vous le saviez si bien appuyé, m'avez-vous laissé m'embarquer dans cette affaire? Allez, allez, délibérez; et, par la face de Dieu, si vous ne le condamnez pas à ma volonté, je vous condamnerai, moi! — En vérité, dit alors un de ses conseillers nommé Robert (ce doit être le comte de Meulan), qui était avec lui très-familier, je ne sais trop que penser de nos délibérations. Nous passons toute la journée en conférences fort animées; lui, pendant ce temps, il dort sans songer à mal. Et qu'il remue seulement les lèvres, tous nos arguments sont rompus comme des toiles d'araignée. — Mais, enfin, vous, mes évêques, que pensez-vous? » demanda le roi. Les évêques se rejetèrent sur la haute dignité d'un primat d'Angleterre, d'Écosse, d'Irlande et des îles voisines, qui ne pouvait être justiciable de ses suffragants. « Que reste-t-il donc à faire? dit brusquement le roi. Si vous ne pouvez le juger, ne pouvez-vous, au moins, lui refuser obéissance et rompre avec lui toute fraternité? » On répondit que, s'il l'ordonnait, cela était possible. « Hâtez-vous donc! reprit-il. Quand il se verra abandonné, il déplorera sa conduite. » Et pour les encourager, il ajouta qu'il leur donnerait l'exemple; qu'il lui retirait toute confiance, toute protection, et renonçait à le traiter en archevêque. Les évêques obéirent, et, s'étant adjoint les abbés, ils vinrent faire au primat cette double déclaration[1]. Il répondit en promettant de les traiter toujours

1. Mœhler, *The life*, p. 77. Il considère cette déclaration des évêques comme une rupture avec le saint-siége, et dit qu'il ne connaît pas un autre exemple d'une telle défection dans tout le cours du moyen âge. — Cf. Lingard, *Antiq. de l'Égl. angl.-sax.*, p. 197, 204, 568.

en frères, et de conserver au roi la sollicitude d'un père spirituel.

Quant aux seigneurs, en vain Guillaume leur commanda-t-il d'imiter les évêques en rompant avec lui. Ils s'en tinrent toujours à cette raison, que, n'étant point les hommes du prélat, ils n'avaient point à abjurer une fidélité qu'ils n'avaient pas jurée. « C'est notre archevêque; il gouverne la chrétienté de ce pays, et nous, chrétiens, nous ne pouvons, tant que nous vivrons, décliner son autorité. »

Le roi fut obligé de contenir sa colère; car le public n'était pas pour les évêques, et ceux-ci pouvaient entendre, en traversant la foule, les injures que leur attirait leur conduite. Les noms de Judas, de Pilate et d'Hérode se murmuraient tout bas. Cependant, comment reculer? Le roi les fit expliquer tous, et ne reconnut pour amis que ceux qui avaient déclaré qu'ils rompaient tout lien d'obédience. Ceux qui s'étaient bornés à se séparer d'Anselme uniquement sur la question de la papauté furent traités d'infidèles sujets et chassés de la cour. Pour recouvrer la faveur royale, il leur fallut la racheter à prix d'argent. On dit que Gondulfe, l'évêque de Rochester, fut le seul qui ne renia point Anselme.

Quant à lui, après trois jours employés en injurieux débats, voyant toute sécurité perdue en Angleterre, il se décida à demander un sauf-conduit pour gagner un port de mer avec ses amis, et s'exiler jusqu'à ce que Dieu eût apaisé l'orage. Cette demande contrariait fort le roi. Quoiqu'il souhaitât le voir partir, il ne voulait pas que ce fût en emportant son titre avec lui, et il ne trouvait aucun moyen de l'en dégrader. Mécontent des évêques qui l'avaient engagé dans toutes ces difficultés, il ne prit

conseil que des nobles, et convint d'inviter paisiblement l'archevêque à rentrer dans sa demeure, lui promettant une réponse pour le jour suivant.

Anselme passa la soirée au milieu des incertitudes et des regrets que faisait naître autour de lui la crainte de son départ. Il y aspirait, lui, comme à sa délivrance, mais il n'osait y compter. Quelle fut sa surprise, lorsque, de très-bonne heure, des officiers du service intérieur vinrent, de la part du roi, le demander au palais! Il s'y rendit avec sa suite ordinaire, et se vit aussitôt abordé par les seigneurs, qui, accompagnés de quelques évêques, lui annoncèrent qu'ils avaient conseillé de tout ajourner et de rétablir la paix pour un temps déterminé; qu'ils venaient donc lui offrir une trêve pendant laquelle tout demeurerait en l'état. Il était impossible de se refuser à cette tentative de raccommodement, et, sans leur cacher combien il en espérait peu, il promit son consentement. Une trêve fut convenue jusqu'à l'octave de la Pentecôte.

Ces pénibles débats agitaient profondément la conscience d'Anselme. On jugera mieux de ses actions et de ses sentiments, en lisant une lettre où il les explique au prélat qui lui inspirait le plus de déférence et de respect [1].

« Au seigneur et très-cher ami le révérend archevêque de Lyon, Hugues, frère Anselme, par l'ordre ou par la permission de Dieu, appelé archevêque de Canterbury, éclat durable dans cette vie, perpétuelle joie dans la vie future.

« S'il faut tout faire avec conseil, il faut surtout faire

1. *Ep.*, III, 24.

avec un conseil attentif les choses dans lesquelles on ne doit chercher que l'obéissance à la volonté divine. Je supplie donc Votre Sainteté, pour Dieu et pour l'amour que je lui connais envers moi, de demander à Dieu un conseil à me donner. Je m'explique en peu de mots. Vous avez appris, je pense, comment j'ai été porté de force (*raptus*) à l'archiépiscopat. Avant de donner mon consentement, j'ai dit ouvertement que j'étais pour le seigneur pape Urbain, et contre Guibert, et j'ai fait et dit pendant six mois tout ce que j'ai pu dire et faire sans péché pour recouvrer ma liberté. Enfin, par crainte de Dieu et pour nombreuses raisons, je me suis soumis, contraint et gémissant, au commandement de mon archevêque, au choix de toute l'Angleterre, et j'ai été sacré. Peut-être ai-je tremblé de crainte là où il ne fallait pas craindre; mais je ne le savais pas : Dieu le sait, et encore aujourd'hui je ne le sais pas. Peu après, notre roi a eu besoin de beaucoup d'argent pour aller en Normandie. Avant qu'il m'ait rien demandé, je lui ai promis, par le conseil de mes amis, une somme considérable. Dans quelle intention? Dieu le voyait. Le roi a dédaigné le présent comme mesquin pour me forcer à donner davantage, mais je n'ai pas voulu. Grâces soient rendues à Dieu, qui, prenant en miséricorde la simplicité de mon cœur, a fait qu'il en fût ainsi; car si j'avais offert peu ou rien, le roi paraîtrait avoir contre moi un juste motif de colère; et s'il eût accepté, cela deviendrait une charge contre moi, qu'on soupçonnerait d'un criminel marché. Mais, à partir de ce moment, il a semblé chercher les occasions de me contrarier. J'ai parlé du pallium; il m'a défendu de le demander tant que lui-même n'aurait admis aucun pape, ou du moins il a prétendu m'obliger à signifier au sei-

gneur Apostolique cette excuse de mes retardements. J'ai patienté jusqu'ici par le conseil des évêques, pour éviter une lutte sans fruit, attendant que quelque opération divine l'amenât à reconnaître le pape. J'ai demandé la convocation d'un concile, ce qui, depuis longues années, n'avait pas eu lieu en Angleterre, afin de réformer dans le royaume bien des choses qui me paraissaient intolérables. Je l'ai lui-même averti, pour qu'il en réformât beaucoup qu'il ne devrait pas faire. Visiblement irrité, il m'a témoigné que j'avais perdu son amitié. J'ai répondu que j'aimais mieux son courroux envers moi que le courroux de Dieu envers lui; et je l'ai quitté ainsi. Le jour suivant, je suis revenu, et lui ai dit que je lui ferais réparation de bon cœur si j'étais trouvé en faute à son égard, faute de moi bien inconnue; et je l'ai prié de me rendre son amitié. Il a répondu qu'il n'accepterait de réparation et ne me rendrait son amitié que si je lui disais pourquoi je voulais qu'il me la rendît. Il m'a paru qu'il voulait de l'argent, que je n'ai pas voulu donner, de peur d'avoir l'air d'avouer une faute qui n'existait pas. La colère lui dicta alors des choses qu'il n'aurait pas dû dire. Il y avait des terres assez considérables, que du temps de son père, et même du sien, l'archevêque Lanfranc avait tenues paisiblement jusqu'au jour de sa mort; il les a en partie données à des hommes d'armes, en partie il se dispose à les donner, sous un prétexte judiciaire, qui n'est que sa volonté, et contre lequel il veut me réduire à un procès, moi soutenant qu'on ne peut me forcer à disputer en justice des terres que mon prédécesseur a possédées si longtemps en paix, et que lui-même il m'a données aux mêmes conditions. Or, je dis que le jugement qu'il m'oppose est de l'arbitraire tout pur. (*Est illa*

quam dixi voluntaria justitia.) Car ces terres, avant l'invasion de l'Angleterre par les Normands, des hommes d'armes anglais les ont, dit-on, tenues de l'archevêque de Canterbury; ils sont morts sans héritiers; et il prétend établir qu'il peut légitimement leur constituer les héritiers qu'il veut. Que votre sagesse examine donc; qu'elle pèse mon sentiment sur tout cela; puis veuillez m'écrire que vous l'approuvez ou le détruire par une lettre motivée, et fortifiez-moi sur le point auquel il est le plus essentiel que je m'attache. Voici, en effet, ma pensée. Le roi m'a donné l'archevêché tel que l'archevêque Lanfranc l'a tenu jusqu'à la fin de sa vie; et aujourd'hui il enlève à l'Église et à moi ce que l'Église et le même prélat ont possédé longtemps sans trouble, ce que lui-même il m'a donné. Or il est certain que cet archevêché ne passera à personne après moi, que dans l'état où je le tiendrai au jour de ma mort; ou bien, s'il survient, de mon vivant, un autre roi, il ne m'accordera que ce dont il me trouvera saisi. Si donc je continue de tenir ainsi diminué l'archevêché de Canterbury jusqu'à ma mort, l'Église souffrira une perte par mon fait. Si quelque autre, à qui la garde de l'Église n'appartiendrait pas, lui faisait cette violence, ou souffrait patiemment qu'elle fût faite, évidemment on n'en pourrait, dans l'avenir, rien conclure contre le droit de l'Église à rentrer dans ses biens. Mais, lorsque le roi lui-même en est le défenseur (*advocatus*) et moi le gardien, que dira-t-on dans l'avenir, sinon que ce que le roi a souffert, ce que l'archevêque, en le souffrant, a confirmé, doit être tenu pour définitivement réglé. Il vaut donc mieux, pour moi, devant Dieu, ne pas tenir à de telles conditions les terres de l'Église, et remplir, pauvre à la manière des apôtres,

l'office épiscopal, en témoignage de la violence qui m'est faite, que de conserver une possession ainsi diminuée, et d'en rendre la diminution irréparable. Voici encore un autre point auquel je pense. Si, étant sacré évêque métropolitain, je laisse écouler la première année tout entière, sans aller, quand je le peux, voir le pape et chercher le pallium, je suis dans le cas d'une déposition légitime. Si je ne puis remplir ce devoir sans perdre l'archevêché, il vaut mieux qu'il me soit violemment ravi; bien plus, il vaut mieux l'abandonner que renier l'Apostolique. Ainsi je pense et ainsi je dois faire, si vous ne m'écrivez pas pourquoi je devrais faire autrement. — Que le Dieu tout-puissant garde en sa grâce Votre Sainteté dans cette vie, et lui accorde dans l'autre une félicité éternelle. Ainsi soit-il. »



CHAPITRE XI

SUITE DU CONFLIT. — EXIL D'ANSELME.

1097.

Tandis que le pacifique prélat épanchait avec cette douceur ses inquiétudes et ses peines, sa résistance suscitait à la royauté plus d'un embarras et même plus d'un péril. Du moins a-t-on attribué à l'intérêt de cette sainte cause un soulèvement qui tient une assez grande place dans les annales du règne de Guillaume le Roux.

Parmi les plus redoutables de ses grands vassaux se signalait Robert de Mowbray, comte de Northumberland. Il avait hérité de son oncle Geoffroi, évêque de Coutances, et cependant un des soldats du Conquérant, de deux cent quatre-vingts manoirs. Sa grande taille, sa force, ses cheveux noirs et hérissés, sa figure sinistre, ajoutaient à l'effroi qu'inspirait son caractère audacieux et perfide. Après avoir servi jusqu'au crime la politique du roi, et incessamment conspiré contre son autorité, il forma un dernier complot avec le comte d'Eu, le comte de Shrewsbury, Roger de Lascy, et d'autres chefs mécontents, s'armant, disaient-ils cette fois, pour la juste querelle de leur sainte mère l'Église, alléguant les avanies et les spoliations infligées au primat d'Angleterre et quatre-vingts maisons religieuses détruites pour

agrandir les forêts destinées aux chasses royales. Du moins un vieux manuscrit prête ces griefs aux seigneurs insurgés[1]. Si Robert de Mowbray s'est, en effet, prévalu de tels motifs, il est permis de n'y voir que prétextes hypocrites. Son passé autorise à expliquer sa conduite par ses seules passions. Il poussa l'audace cette fois, dit-on, jusqu'au projet de mettre sur le trône Étienne d'Aumale, comte de Holderness, fils d'Eudes de Champagne, qui était de la maison de France et un de conquérants de l'Angleterre.

Le roi, profondément irrité, fit pendant un an la guerre à ses vassaux rebelles ; mais enfin il prit tous leurs châteaux et s'empara de leurs personnes (1095). La punition fut terrible. Guillaume d'Eu, quoique parent du roi, car il descendait d'un bâtard du duc Richard Ier, eut les yeux crevés et subit une infâme mutilation. Robert de Mowbray mourut en prison après trente-quatre ans de captivité. Roger de Lascy fut banni à perpétuité. Hugues de Shrewsbury, après avoir payé trois mille livres d'amende, obtint seul son pardon. Les grands domaines de Mowbray furent donnés à Nigel d'Aubigni, son cousin, qui épousa sa femme, et par la suite se fit moine au couvent du Bec, qu'il enrichit de ses dons.

1. Seul, Dugdale, sur la foi d'un manuscrit de la Bibliothèque Cotonienne, dit que les intérêts de la religion servirent à colorer la révolte du sire de Mowbray, dont parlent cependant avec détail tous les historiens. Ce qui achève de rendre son assertion douteuse, c'est qu'on ajoute que l'exil d'Anselme fut un des motifs allégués ; or Anselme ne quitta l'Angleterre qu'en 1097, et l'on s'accorde pour placer la guerre contre Mowbray en 1094 et 1095. *Mon. Ang.* (Ed. 1), t. II, p. 192. — Ord. Vit., VIII, t. III, p. 406. — Gemet., VIII. — Malmesb., *Gest. Reg.*, IV. — Henr. Hunting., VII, et *Chr. Ang.-Sax.*, dans D. Bouquet, t. XII, p. 572, et t. XIII, p. 4, 31 et 56. — Depping, *Hist. de Normandie*, t. I, p. 241.

S'il est vrai que ces sombres événements se soient rattachés par quelques points à la cause d'Anselme, ils n'étaient pas de nature à lui donner satisfaction ni confiance. Avec la permission du roi, il était retourné à Canterbury, toujours triste et inquiet, trop persuadé que la trêve était chose vaine et trompeuse. En effet, quelques jours s'écoulèrent, et ce Baudoin, qui tenait le premier rang dans son conseil, fut, avec deux autres clercs, chassé du royaume par ordre du roi. Son chambrier fut arrêté sous ses yeux, dans sa chambre; d'autres hommes à lui se virent injustement condamnés, dépouillés, frappés de mille maux. L'Église de Canterbury fut réduite à porter envie au temps où elle était sans pasteur. Ces luttes des deux puissances amenaient plus de misères avec elles que l'oppression exercée sans résistance par un pouvoir unique[1].

Le terme de la trêve approchait, lorsqu'on annonça l'arrivée de Gautier, cardinal, évêque d'Albano, envoyé de Rome par Urbain II, et amené par Girard et Guillaume[2], deux clercs de la chapelle du roi, qui les avait secrètement envoyés en Italie, pour voir de leurs propres yeux la vraie situation de l'Église romaine. On ignorait effectivement en Angleterre ce qu'il en était des deux prétendants à la papauté, et lequel avait été régulièrement élu. Les deux clercs avaient pour instruction de s'attacher à persuader au pape d'envoyer le pallium au roi lui-même, afin qu'il en pût disposer selon sa volonté.

1. *Vit.*, II, p. 18 et 19. — *Hist. nov.*, II, p. 44-49.

2. Ce doivent être Guillaume de Warlewast, et Girard, neveu de Walchelin, évêque de Winchester, deux hommes dont il sera souvent parlé par la suite, et qui furent, l'un, évêque d'Exeter, l'autre, archevêque d'York.

Le but était de gagner Anselme de vitesse auprès de la cour de Rome, et de se donner les moyens de l'épargner ou de l'accabler, en ayant pour soi l'apparent appui du pouvoir apostolique. Le légat apportait bien l'étole, objet de tant d'ambitieuses menées, mais il ne l'avouait pas. Il traversa Canterbury sans se faire connaître, évita soigneusement Anselme, et marcha droit au roi, sans dire mot du pallium à personne, sans parler familièrement à d'autres que ses deux conducteurs. Peu de jours avant la Pentecôte, il vit le roi, avec qui ce mystère était convenu; il ne lui dit rien qui ne fût pour lui inspirer confiance. Pas une parole en faveur d'Anselme, pas une espérance qui pût aller consoler celui qui souffrait pour la cause pontificale. La surprise était grande parmi tous ceux qui l'avaient embrassée. Si Rome, disaient-ils, préfère l'argent et l'or à la justice, quel appui trouveront auprès d'elle les opprimés qui ne peuvent acheter la réparation qu'ils implorent?

Le roi, satisfait de tout ce qu'on lui disait de la part d'Urbain, n'hésita plus, et le proclama, dans toute l'étendue de ses États, vicaire de saint Pierre; puis il demanda aussitôt le concours de l'autorité apostolique pour la déposition d'Anselme, promettant en échange une subvention annuelle considérable. L'évêque d'Albano ne lui cacha pas qu'il n'existait aucun moyen de le satisfaire. Ce coup imprévu le consterna. Il n'avait donc rien gagné à solliciter, non plus qu'à reconnaître l'évêque de Rome! Mais le mal était sans remède; et il chercha avec ses conseillers comment, sans compromettre sa dignité, il pourrait rendre en apparence son amitié à l'homme qu'il ne pouvait perdre.

Le jour approchait où devait expirer la trêve. Anselme,

alors dans sa maison de campagne de Morlake (Surrey), où il célébrait les fêtes de la Pentecôte, fut invité à se rendre dans une autre résidence désignée sous le nom d'Heisa[1], afin d'entrer plus aisément en communication avec le roi, qui tenait sa cour à Windsor. Le lendemain de son arrivée, il reçut la visite de presque tous les évêques, qui lui demandèrent avec beaucoup de ménagements s'il ne serait pas disposé à regagner l'amitié de son seigneur, au moyen d'un sacrifice d'argent. Il répondit qu'il ne lui ferait jamais cet affront. Ce serait prouver par le fait la vénalité de son amitié. Il ne lui demandait rien que d'être traité en archevêque sous l'autorité d'Urbain pape, sinon un sauf-conduit. Puis il se tut. « Ne nous diras-tu donc rien de plus? reprirent les évêques. — Rien d'ici. — Mais enfin, c'est à la demande du roi que le pape lui a envoyé le pallium. N'auras-tu rien à lui offrir pour un si grand bienfait? — Un bienfait? Quel en est le prix à mes yeux? Dieu le sait, lui qui voit dans ma conscience. » Cependant il n'était pas sans inquiétude en songeant de quels piéges il était entouré. Les évêques, croyant le tenir, le pressèrent au moins de donner au roi ce qu'aurait coûté son voyage, s'il fût allé chercher le pallium au pied du trône pontifical. Mais il persista dans un refus absolu, et les congédia.

Le roi se sentait tellement engagé que la retraite était

1. Hayes dans le Middlesex, plus près de Windsor que Mortlake, qui est tout voisin de Richemond, et qui est resté un manoir archiépiscopal jusqu'à l'archevêque Cranmer. On lit dans le *Monasticon Anglicanum* que Guillaume le Conquérant rendit à Lanfranc comme propriétés de l'Église du Christ *in Suthrege Murtelac.... in Midlesexum, Hergam, Heisam* (I, p. 109). Mais il y avait aussi une église de Hesee, dépendante de l'archevêché de Canterbury dans le diocèse de Winchester (*Angl. sac.*, Benef. ad collat. arch. Cant., p. 175).

impossible. Las de disputes inutiles, il suivit les conseils de toute sa noblesse; il rendit gratuitement à Anselme les apparences de son amitié. Bientôt il le vit arriver à Windsor avec les marques d'un grand empressement. En présence d'une nombreuse assemblée, une conversation familière s'établit entre eux, lorsque le légat Gautier survint, et s'écria, en citant le psaume : « Voilà qui « est bon et agréable de voir les frères ne plus faire qu'un! « (Ps. CXXXI, 1.) » Et s'asseyant auprès d'eux, il ajouta encore quelques paroles de l'Écriture, en l'honneur de la paix qui venait d'être si heureusement rétablie.

Quant au pallium, Anselme ne consentit pas même à le recevoir des mains du roi. Portant l'orthodoxie jusque dans le cérémonial, il observa que c'était un don, non de la royauté, mais de la souveraineté de saint Pierre, et, forçant tout le monde au silence, reprenant de concession en concession tous ses droits contestés, il obtint que la précieuse étole serait déposée sur l'autel du Sauveur, à Canterbury, et qu'il irait lui-même l'y prendre de sa main. Nous sera-t-il permis ici de rappeler que Napoléon prit ainsi la couronne impériale sur l'autel de Notre-Dame, ne voulant pas la recevoir d'une mortelle main?

Anselme était parti de la cour dans la plénitude de sa puissance et de sa dignité. Son fidèle Baudoin, exilé pour lui, lui avait été rendu. Pendant son voyage, deux des évêques qui l'avaient abandonné à Rockingham, Robert de Hereford et Osmond de Salisbury, le suivirent, sollicitant l'absolution de leur conduite. Il la leur accorda dans une petite église qui se trouva sur la route, et, au même lieu, il rendit les pouvoirs épiscopaux à Wilfred, un évêque de Saint-David, dans le pays de Gal-

les, qui avait été suspendu pour une cause inconnue. Il alla attendre à Canterbury le nonce, qui arriva le dimanche 10 juin 1095, apportant le pallium dans une cassette d'argent. A son entrée dans la métropole, l'archevêque, entouré des prélats que cette solennité avait réunis, marcha à sa rencontre nu-pieds et revêtu de ses habits sacrés. Le pallium fut déposé sur l'autel; Anselme le prit et le donna à baiser à tous. Après s'en être décoré, il célébra la messe en grande pompe, et quand on en vint à réciter l'Évangile du jour, on reconnut ce même verset qui avait été placé au-dessus de sa tête le jour de son sacre : « Un homme fit un grand festin auquel il engagea beaucoup de convives.... Et tous s'excusaient! » Ce hasard qu'on prit pour un avertissement céleste, frappa les imaginations. On y voyait comme le nouveau présage d'un nouvel abandon. Cependant l'année qui suivit fut la plus paisible de l'administration d'Anselme sous Guillaume le Roux,

Un célèbre concile avait été tenu à Clermont (1095). Là, Urbain II, qui parcourait la France, s'était arrêté pour prêcher la croisade. Un enthousiasme subit s'était emparé des princes et des peuples. Ce fut à qui, parmi les chefs de la féodalité française, vendrait ou engagerait ses domaines, pour aller guerroyer en terre sainte.

Robert, duc de Normandie, saisi de la ferveur commune, engagea pour trois ans ses États au roi son frère, moyennant une somme d'argent considérable. Il fallut que l'Angleterre la payât. Ce fut une contribution rudement levée. On dit que les vases sacrés, les châsses des reliques, les livres d'Évangiles ornés de fermoirs et de montures en or et en argent, tout y passa. Pour excuser ces exactions, on assurait que le produit en devait être

consacré à la guerre sainte. Anselme crut que, dans une telle occasion, il devait son tribut, et, de l'avis des évêques de Winchester et de Rochester, il tira du trésor de la cathédrale, tant en or qu'en argent, la valeur de deux cents marcs d'argent[1]. Mais, pour qu'un tel précédent ne fût pour ses successeurs d'aucune conséquence, il abandonna à sa métropole, pendant sept ans, les revenus, évalués à trente livres, de sa métairie de Peckham[2]. Tout semblait donc marcher à souhait entre l'État et l'Église, et le roi s'embarqua pour aller prendre possession de la Normandie (septembre 1096).

Il revint quatre mois après et il eut, à son retour, de nouveaux troubles à réprimer du côté du pays de Galles. Cette contrée était l'asile des anciens Bretons, de ceux que les Saxons eux-mêmes avaient refoulés, mais non soumis, et qui défendaient contre les conquérants de toute origine leur sauvage indépendance. Dès 1095, ils avaient profité des troubles excités dans le Nord par Robert de Mowbray et Guillaume d'Eu, pour attaquer le château de Montgomery, et tuer du monde à Hugues, comte de Shrewsbury, qui, avec Hugues de Chester, commandait sur cette frontière. On manque de détails sur la courte expédition que le roi dirigea contre les Gallois; on sait seulement qu'elle eut peu d'éclat, et que les résultats en furent insignifiants (mars 1097). Mais elle donna lieu à

1. Le marc d'argent, *marca rupellensis seu anglicana*, devait peser 12 deniers d'argent fin, chacun de 24 grains. *Marca* était souvent employé comme synonyme de *libra*.

2. La reine Ediva donna à l'Église du Christ de Canterbury, en 960, la propriété de Pecham, ou Peckham East, dans le *Hundred* de Twylford, Kent; Peckham West, dans le *Hundred* de Littlefield, appartenait à l'Église de Rochester (*Monast. Angl.*, t. I, p. 88, 96 et 102).

un incident qui aigrit de nouveau les rapports du roi et de l'archevêque.

Pendant tout ce temps, la situation de ce dernier avait été plus calme; mais elle n'était pas définitivement fixée. En envoyant un légat, en lui donnant un plein pouvoir, la cour de Rome avait montré toute sa prudence et réservé tous ses droits. Le cardinal Gautier n'avait pas tardé à reconnaître qu'Anselme méritait protection; mais il n'approuvait pas tout dans sa conduite, dans ses opinions mêmes, non plus que dans la constitution du clergé anglican. Son attitude était singulière, à ce point qu'il a été soupçonné de malveillance envers Anselme, ou d'une connivence secrète avec le roi. On suppose qu'il en voulait au primat de n'avoir reconnu par aucun présent le don du pallium [1]. Après avoir pris congé, quand il semblait n'avoir plus qu'à partir, il demanda à Anselme une nouvelle conférence pour s'entendre sur l'état de l'Église. Il voyait, en effet, des procès qui la concernaient déférés à la juridiction séculière; le pouvoir royal intervenant souverainement dans la collation des évêchés et des abbayes; enfin, la grande question des investitures, si chère au saint-siége, réglée contrairement à ses vues. Anselme, plein de déférence et de respect pour le pape, ne semblait pas sur tous ces points avoir encore adopté les idées ultramontaines. Peut-être même ne les connaissait-il que confusément. Formé aux coutumes normandes, il avait reçu du prince la crosse et l'anneau [2], lui contestant

1. Mœhler, *The life,* p. 78. — Hasse, *Anselm.*, t. I, liv. II, ch. 4, p. 316.

2. Michel Alford (le P. Griffith, jésuite), veut qu'il n'ait accepté l'investiture que pour ne pas blesser les évêques présents qui l'avaient reçue. Rien n'indique ce motif (*Fides reg. Angl.*, t. IV, p. 118).

quelquefois non sa prérogative, mais la manière dont il en usait. Obtenir la reconnaissance du pape et la restitution intégrale des biens ecclésiastiques, telle avait été toute sa prétention. Seulement il ne s'était regardé comme en pleine possession des pouvoirs archiépiscopaux qu'après l'envoi du pallium. Maintenant, il se croyait en règle avec la cour de Rome, et telle était bien alors en Angleterre la doctrine des plus orthodoxes.

A la demande du légat, il prit l'alarme, et ne put se résoudre à de nouvelles négociations sans l'aveu du roi. Il écrivit à Gautier que tous deux seuls ils ne pouvaient agir, et que l'absence du roi ne permettait de rien faire d'utile; que, d'ailleurs, on craignait un débarquement d'ennemis d'outre-mer (de Danois, sans doute), et qu'il avait ordre de ne pas quitter Canterbury, pour réunir et faire marcher des troupes au premier signal. Mais l'évêque d'Albano expliqua de nouveau sa pensée, et dit qu'il ne comprenait pas ce refus de se concerter avec lui; il apprit en même temps à Anselme que plusieurs de ses suffragants prétendaient ne s'être éloignés de lui que parce qu'il avait passé du côté des schismatiques en recevant l'investiture, en rendant l'hommage, avant que le roi eût reconnu le pape canonique. Le reproche lui fut nouveau et sensible. Il répondit bien que s'il l'avait mérité, c'était avant de recevoir le pallium, et qu'en le recevant il avait dû croire sa conduite approuvée du pape; mais le trait avait porté. Tel que nous le connaissons, il devait s'inquiéter vivement, et il se demandait avec une scrupuleuse anxiété ce qui lui restait à faire. Visiter Rome? se jeter aux pieds du pape? Il l'aurait bien voulu; mais la guerre, mais le roi s'y opposait. Il écrivit à Urbain II pour le lui dire, pour s'excuser avec humilité, et

lui offrir un petit présent : « L'impossibilité me retient, dit-il. Avec l'aide de la bonté divine, partout où j'irai, je serai prêt à vous obéir, à vous servir, à honorer votre sublimité. Et, puisqu'il ne m'est pas permis, comme je le désire, d'épancher devant vous les plaintes de ma misère, j'ose troubler de quelques gémissements écrits les saintes oreilles de votre sérénité. Saint Père, je regrette d'être ce que je suis; je regrette de n'être plus ce que j'étais; je regrette d'être évêque, car, par l'effet de mes péchés, je ne remplis pas le devoir d'un évêque. Dans une humble place, je paraissais faire quelque chose ; dans ce poste élevé, accablé du poids excessif de ma mission, je ne fais rien d'avantageux pour moi ; je ne suis utile à personne. Je succombe sous le faix; car forces, vertus, science, talent, tout ce qu'il faut pour un si grand devoir, sont choses dont je souffre de manquer au delà de toute créance. Je désire me soustraire à une charge insupportable, abandonner un tel fardeau. Mais Dieu, cependant, je crains de l'offenser. La crainte de Dieu m'a poussé à accepter; la même crainte me pousse à garder le fardeau. Si, toutefois, je connaissais la volonté divine, sans aucun doute j'y conformerais la mienne et mes actions autant que je le pourrais. Mais, comme cette sainte volonté m'est inconnue et que je ne sais que faire, je soupire, errant, incertain, ignorant quelle fin donner à tout ceci[1]. » Et il implore ardemment indulgence, conseil, protection. Dans de telles dispositions, assurément, il ne pouvait apporter au roi beaucoup de tranquillité d'esprit et de facile complaisance. Or voici ce qui arriva.

Pour son expédition contre les Gallois, Guillaume avait

1. *Ep.*, III, 37. Cf. ep. 24, 35 et 36.

réuni un corps de troupes dans lequel figuraient des hommes du contingent féodal de l'archevêque de Canterbury[1]. Tout à coup il adressa au prélat des lettres sévères, pour se plaindre qu'on lui eût envoyé des soldats mal équipés et peu propres à la guerre, ajoutant qu'on aurait à lui en rendre compte devant sa cour, et à lui donner satisfaction au premier appel. On s'étonnerait que ce manquement vrai ou prétendu au bon accomplissement d'un service féodal eût été le germe d'une querelle religieuse, s'il ne fallait y voir un prétexte saisi, ou du moins une occasion cherchée de faire subir à un prince de l'Église la juridiction royale. C'est cette intention surtout qui offensa le prélat; et, réunissant ce grief à d'autres, il désespéra de faire respecter comme il l'entendait ce qu'il se croyait chargé de défendre.

Il était obstiné et doux; il savait résister plus que combattre, et, convaincu de son impuissance, peut-être même incertain sur la conduite à tenir, il résolut de recourir au saint-siége. Aussi bien, il ne rêvait plus depuis quelque temps que le voyage d'Italie. Quand vint donc la fête de la Pentecôte, il se rendit auprès du roi. Il commença par l'observer attentivement, soit à ses repas, soit en d'autres réunions, et se convainquit de l'impossibilité de le ramener. Il lui fit dire alors qu'étant dans l'étroite obligation d'aller à Rome, il lui demandait son agrément : « Pas du tout ! repartit le roi. Je ne le croyais pas dans les liens d'un tel péché qu'il eût besoin d'aller chercher à Rome l'absolution extraordinaire de l'Apostolique (c'est un nom qu'on donnait souvent au pape). On

1. Sur cette obligation des bénéficiers ecclésiastiques, voyez Matt. Paris, t. I, p. 22, 23, et Lingard, *Hist.*, t. I, ch. VII.

bien est-il si dénué de conseil, lui que je croyais plus propre à en donner qu'à en recevoir? » Anselme n'insista pas pour cette fois. Mais, au mois d'août suivant, le roi ayant réuni, pour délibérer sur l'état du royaume, cette assemblée d'évêques, d'abbés et de nobles qui était déjà la chambre des lords temporels et spirituels, la demande fut renouvelée et suivie d'un nouveau refus. Enfin, au mois d'octobre, à Winchester, une troisième instance eut lieu, qui mit le roi fort en colère. Il ne voulut même pas en entendre les raisons, et dit : « S'il va à Rome, qu'il sache bien que je ne le recevrai plus comme archevêque. » Cette réponse troubla tout le monde. Il y eut des avis fort divers et des réclamations dans tous les sens. Les sages, comme à l'ordinaire, prièrent Anselme de ne rien décider avant le lendemain; et le lendemain, comme à l'ordinaire, il annonça que son projet n'avait pas changé; que s'il ne devait jamais obtenir la permission demandée, il prendrait tout sur lui, car il valait mieux obéir à Dieu qu'aux hommes. — « Assurément, lui dit Walchelin, évêque de Winchester, le roi et sa cour savent bien que tu n'es pas d'humeur à renoncer aisément. Mais quand il s'agit de délaisser une aussi grande dignité que la tienne pour aller à Rome, comment croire que tu restes inébranlable? — En vérité? » répondit Anselme, qui connaissait l'homme, en le regardant fixément et avec un visage expressif. Cependant il réunit en conseil les évêques présents : c'étaient, avec Walchelin, Robert de Lincoln, Osmond de Salisbury et Jean de Bath. Après l'avoir écouté, ils lui promirent d'en conférer entre eux. Puis, après la conférence, ils lui représentèrent humblement que, si sa pensée habitait les cieux, ils étaient, eux, engagés dans les affaires du

siècle, attachés aux intérêts de leurs parents, de leurs clients; que si, donc, il consentait à descendre jusqu'à eux, ils le conseilleraient comme ils voudraient eux-mêmes être conseillés; mais que, s'il s'en tenait à ce qu'il appelait l'intérêt de Dieu, il trouvât bon qu'ils ne s'écartassent pas de la fidélité due au roi. « Vous avez bien parlé, leur répondit-il; allez donc vers votre seigneur. Moi, je m'en tiens à Dieu. » Ils obéirent, et le laissèrent à peu près seul; et étant allés auprès du roi réchauffer leur indignation, ils revinrent près d'Anselme lui faire une vive peinture de ses torts, de ses devoirs de sujet, par lui reconnus dans la conférence de Rockingham, et le sommer ou de promettre par serment qu'il ne ferait jamais appel au saint-siége, ou de s'éloigner sans délai du royaume. Si, pourtant, il aimait mieux rester, qu'il s'apprêtât à se justifier devant la justice de la cour[1] d'avoir fatigué tant de fois son seigneur d'une prétention dans laquelle il n'était pas sûr de persévérer. Cette déclaration faite, évêques et barons se retirèrent. « Il est le maître, il dit ce qu'il veut, » fut toute la réponse que leur fit Anselme.

Prenant alors son parti, il va trouver le roi, et, s'asseyant comme de coutume à sa droite, il lui demande si c'est bien de sa part qu'on lui a parlé ainsi. Et, sur sa réponse affirmative, il reprend : « Si j'ai promis d'obser-

1. La cour du roi, *curia* ou *aula regis*, est regardée comme un conseil des grands officiers de la couronne, qui assistait le roi dans le jugement de toutes les grandes affaires intéressant l'État (Hallam, *Europa during the middle ages*, ch. VIII, part. II, et *Suppl. Not.*, p. 295). On soutient qu'elle n'existait pas comme cour permanente de justice sous les premiers rois normands, et que cette désignation ne s'applique ici qu'à ces cours plénières dites *courts de more*, qui se tenaient trois fois l'an (*Edinb. Review*, vol. XXXV; Guizot, *VI*e *Essai*, p. 836).

ver tes règles et tes coutumes, ce n'est qu'autant qu'elles seraient selon la justice et selon Dieu. » Ici, le roi et ses officiers l'arrêtent, attestant par serment qu'il n'a été question dans ses promesses ni de Dieu, ni de justice. « Eh! de quoi donc? s'écrie Anselme en les interrompant. Loin, bien loin d'un chrétien la promesse d'observer des lois et des coutumes qui seraient contraires à Dieu et à la justice! » Puis les voyant secouer la tête d'un air d'incrédulité, il offre de démontrer qu'il ne viole aucun de ses engagements, en voulant recourir à saint Pierre et à son vicaire pour ce qui intéresse le salut de l'âme et le gouvernement de l'Église. La fidélité aux hommes, après tout, puise sa force et sa garantie dans la fidélité à Dieu. C'est cette fidélité qui lui prescrit d'aller vers le chef de la chrétienté. Tout homme craignant Dieu lui en laissera la liberté. « Que dirait le roi d'un de ses serviteurs qui se laisserait détourner de son service par la menace, et qui obéirait à la terreur plus qu'à la fidélité? — Eh mais! dirent alors le roi et son principal conseiller, Robert de Meulan, c'est un sermon qu'il nous fait là. C'est de la prédication, et non pas de la raison comme il en faut à des hommes de sens. » Les assistants témoignèrent bruyamment leur approbation; ils semblaient vouloir fermer la bouche au prélat, qui demeurait calme, les yeux baissés, et n'avait pas l'air de les entendre. Dès que le tumulte fut apaisé, il reprit : « Quant à la proposition de m'engager à n'en appeler jamais au vicaire de saint Pierre, c'est ce qu'un chrétien ne peut exiger. Jurer cela serait abjurer saint Pierre, et, avec saint Pierre, celui qui l'a fait le chef de son Église. Et quand pour te plaire, ô roi! j'aurais renié Jésus-Christ, c'est un péché que je ne tarderais pas à venir expier de-

vant ta cour de justice. — Eh bien! eh bien! dit le comte de Meulan, va te présenter à saint Pierre et au pape; mais nous, nous ne laisserons point passer ce que nous savons.» Anselme comprit qu'on entendait le dépouiller à son départ, et il ne réponditque par des paroles de résignation à la volonté divine.

En effet, quand il fut rentré dans sa maison, on vint officiellement lui signifier qu'il pouvait partir, mais qu'on ne souffrirait pas qu'il emportât rien de ce qui appartenait au roi. «J'ai des équipages, objecta-t-il; j'ai des habits et des effets; peut-être se trouvera-t-il quelqu'un pour dire que tout cela est à lui. Si on l'entend ainsi, j'irai à pied et nu.» Quand on rapporta cette réponse au roi, il dit avec un peu d'embarras qu'il ne l'avait pas entendu ainsi; qu'il n'avait jamais songé à le renvoyer nu et à pied. Seulement il lui assigna onze jours pour se rendre au port d'embarquement, où quelqu'un se trouverait qui lui ferait connaître sa volonté.

Anselme sentait au fond ses vœux accomplis. Loin de témoigner aucun ennui, il alla, le visage riant, prendre congé du roi. «Seigneur, lui dit-il, je pars. S'il vous eût plu d'y consentir, cela convenait mieux pour vous; et aux yeux des honnêtes gens, cela aurait eu meilleure grâce. Mais puisqu'il en est autrement, je prendrai avec une grande quiétude tout ce qui me concerne, et mon zèle pour le salut de votre âme n'en sera pas diminué. Maintenant donc, ignorant quand je vous reverrai, je vous recommande à Dieu; et comme un père spirituel à son fils chéri, comme un archevêque de Canterbury à un roi d'Angleterre, je veux, avant de partir, vous donner la bénédiction divine et la mienne, si vous ne la refusez pas. — Mais, non, je ne refuse pas votre bénédiction,»



dit le roi un peu surpris; et il baissa la tête sous la main qui fit le signe sacré. Tout cela se passa le 15 octobre de l'année 1097.

Prêt à partir, le primat ne vit autour de lui aucun de ses évêques. Arrivé à Canterbury, il réunit tous ses moines, leur rendit compte de tout, et, en leur peignant avec vivacité son regret de les laisser exposés aux tribulations, à l'oppression, à l'outrage, il leur rappela avec force leurs saints devoirs, les rudes engagements de la milice du Christ : « O mes frères ! je vous en supplie, si dans ce moment nous nous séparons en gémissant, tendez tous vers un avenir qui nous réunisse pleins de joie devant le Seigneur. Soyez tels que doivent être ceux qui veulent véritablement être faits héritiers de Dieu. » Les pleurs l'empêchèrent de poursuivre; seuls, les pleurs lui répondirent. Il put cependant donner encore aux religieux sa bénédiction et le baiser de paix; puis il se retira dans son oratoire.

Enfin, après avoir pris sur l'autel de la cathédrale le sac et le bâton du pèlerin, au milieu de tout son clergé et de la multitude en larmes, il partit suivi de ce cortége désolé. Il arriva en compagnie d'Eadmer et de Baudoin à Douvres [1], où il trouva Guillaume de Warlewast, envoyé par le roi. Là, pendant tout le temps qu'il fallut attendre le vent favorable, cet homme, qui ne le quittait pas, qui s'asseyait à sa table, refusa de faire connaître sa commission. Mais le quinzième jour, au moment où les marins pressaient l'embarquement, il retint Anselme sur le rivage, et l'obligea à déclarer tout ce qu'il emportait avec lui. On fouilla tous ses bagages sous les

1. Ord. Vital, lib. x, t. IV et p. 9 de la traduction.

yeux de la multitude étonnée; et ce ne fut qu'après s'être assuré de l'inutilité de cette recherche, qu'on laissa les voyageurs mettre à la voile. Dans les premiers moments de la traversée, le navire n'avançait pas; soit les vents, soit les flots paraissaient s'opposer à tous les efforts. Le pilote parlait de retourner en arrière. Anselme, immolant à Dieu toutes ses espérances, dit tristement qu'il se soumettait si la volonté du ciel était de le ramener à ses misères passées. Aussitôt le vent gonfla la voile, et le détroit fut rapidement franchi.

Le voyage n'était pas terminé que le roi mettait la main sur toutes les propriétés de l'archevêque, et annulait tout ce qu'il avait fait depuis sa promotion. Le despotisme ne rencontra plus d'obstacle. «Le départ d'Anselme, dit un chroniqueur [1], brisa l'espérance des gens de bien : leur cause déclina promptement, et bientôt elle succomba. »

1. Malmesb., *Gest. pontif.*, lib. II, p. 257. — Cf. Henr. Knighton, *Chron.*, lib. II, p. 2369.

CHAPITRE XII

VOYAGE D'ANSELME SUR LE CONTINENT.

1098.

Anselme débarqua heureusement à Wissant, port situé au sud de Boulogne, ensablé aujourd'hui, mais alors très-fréquenté ; et pendant qu'il mettait pied à terre, les matelots retinrent Baudoin, pour lui montrer, dans la cale du bâtiment, une planche brisée et une ouverture de deux pieds par laquelle l'eau n'avait pas pénétré tant que le saint voyageur était resté à bord. Baudoin leur prescrivit de n'en rien dire, et lui-même n'en convint avec Eadmer, son compagnon, que longtemps après, et lorsque celui-ci s'occupait d'écrire la vie de leur commun maître[1].

Anselme se rendit sans tarder à Saint-Bertin, monastère célèbre fondé au septième siècle par saint Omer, près de la ville à laquelle il a donné son nom, tandis que le couvent a pris celui de son second abbé. Il y demeura pendant cinq jours; puis, à la prière des chanoines de la ville, il alla consacrer un autel dans leur église. On accourait de toutes parts au-devant de lui ; on venait lui

1. *Vit.*, II, p. 19-20. — *Hist. nov.*, II, p. 49-51.

demander l'imposition des mains et la confirmation des enfants. Il satisfit aux vœux de la multitude et se fit bénir de tous. On raconte une anecdote bien simple, et qui, cependant, nous touche. Le matin du jour où il partit de Saint-Omer, il allait monter à cheval avec sa suite, lorsqu'une jeune fille pénétra dans la maison, et demanda, en pleurant d'émotion, la grâce d'être confirmée. On voulut la faire taire, et l'on opposa au désir qu'il montrait de la contenter la longueur de la route à parcourir, le danger de voyager la nuit, et l'impossibilité d'en refuser mille autres s'il en écoutait une. On obtint de lui de partir sans retard. Quand il eut fait un peu de chemin, ce souvenir lui revint à l'esprit; il se reprocha son refus comme un manquement à ses devoirs, et souvent il a dit depuis : « Je me suis repenti toute ma vie d'avoir refusé cette jeune fille. »

Mais nous ne pouvons nous arrêter à tous les incidents de son voyage. Un de ceux qui l'accompagnaient a écrit son itinéraire; et quoique, à cette distance des siècles, les détails précis et familiers de l'existence d'un personnage historique prennent un certain intérêt et même quelque chose de dramatique, nous ne le pouvons suivre dans toutes les stations de sa course. Il séjourne ordinairement dans les monastères, visite les églises, dédie les autels, et, comme on le pense bien, il est partout accueilli et fêté par les prélats et les religieux. Il représentait avec éclat ce qu'on pourrait appeler le parti de l'Église. En revanche, il est remarquable que, partout sur sa route, le bruit se répandait parmi les laïques, et surtout parmi les princes de la terre, qu'il emportait des trésors avec lui. Les soupçons conçus par Guillaume le Roux avaient-ils gagné toute la seigneurie du temps? On pourrait sup-

poser quelque chose de semblable. Le schisme, la lutte des deux puissances, la rivalité des deux papes, agitaient tout l'Occident, quoique à des degrés divers. Partout où deux partis se rencontraient, bien que suscités par d'autres intérêts, ils se divisaient aussi sur la question religieuse, et, par exemple, si quelque seigneur ravageait la contrée, les moines ne manquaient pas de l'appeler un Guibertin, c'est-à-dire un partisan de l'antipape.

On ne sait si l'on doit donner ce nom à Eudes Ier, duc de Bourgogne. En sortant de France (on appelait ainsi l'île ou le duché de France, auquel étaient joints le Soissonnais, l'Orléanais et le Berri), Anselme traversait la Bourgogne. Un jour, il s'était un peu écarté de la route et prenait quelque repos, quand le duc lui-même parut à cheval avec des gens d'armes, et demanda d'une voix forte qui était l'archevêque. On le lui montra, et il le regarda d'un œil menaçant. Il venait, assure-t-on, pour le dépouiller; mais, frappé peut-être de la modestie de son train ou de la dignité de sa personne, il rougit, il se troubla, et ne put parler. « Seigneur duc, lui dit le prélat, si tu le veux, je t'embrasserai. — Je suis tout prêt, seigneur, à t'embrasser, et à te servir, répondit le duc, et je remercie Dieu de ton arrivée dans ce pays. » L'un et l'autre échangèrent alors d'obligeantes paroles; le duc chargea un des principaux de sa suite de l'accompagner dans toute la Bourgogne, et, se recommandant à ses bénédictions et à ses prières, il le quitta, non sans maudire ceux qui l'avaient excité à poursuivre un si saint homme. « Il a la figure d'un ange! » disait-il.

J'avoue que je soupçonne un peu le bon Eadmer d'avoir, pour rendre son héros intéressant, calomnié le duc de Bourgogne. Peut-être nos pèlerins, qui ne paraissent

pas fort rassurés dans tout ce voyage, ont-ils eu peur en le voyant à la tête de ses gens d'armes; mais rien dans sa conduite ne prouve qu'il en voulût à personne, et il semble n'avoir fait sur la grande route à l'archevêque qu'une visite de curiosité. C'était d'ailleurs un très-haut seigneur, un prince de la maison de France, un arrière-petit-fils du roi Robert II, un prince dévot qui, l'année suivante, fonda l'abbaye de Cîteaux, et qui mourut à la croisade. Enfin tous les grands feudataires n'étaient pas des voleurs de grands chemins.

Trois jours avant Noël, Anselme arriva à Cluni, où il fut reçu par l'abbé Hugues, fils du seigneur de Semur, disciple de saint Odilon et le maître de deux papes.

De là il envoya un messager à l'archevêque de Lyon pour le prévenir de son arrivée, et ce prélat donna ordre à Bernard, évêque de Mâcon, d'aller au-devant de lui et de se mettre à sa disposition. La ville de Lyon réunit bientôt les deux primats.

Anselme rencontrait ainsi rapprochés sur son chemin les prélats les plus propres à le soutenir dans ses luttes, à l'éclairer de leur expérience, à le bien instruire de l'état des questions et des intérêts qui partageaient alors l'Occident et divisaient l'empire et la papauté[1].

Tous deux avaient eu part à la confiance de Grégoire VII et coopéré à l'exécution de ses desseins. L'abbé Hugues, sous lequel Hildebrand avait été prieur, reçut de lui plus d'une mission qui l'initia aux affaires du siècle. Hugues de Lyon, du monastère de Cluni, comme le précédent, cardinal, archevêque, primat des Gaules, était d'une race noble et dès longtemps placé très-haut

1. Voigt, *Hist. de Grég. VII*, liv. I, XI, et *passim*.

dans l'Église. N'étant encore qu'évêque de Die, il portait le titre de légat du saint-siége, et en cette qualité il parcourut plus d'une fois la France pour y imposer aux rois, aux évêques, aux conciles, les volontés de Rome. Il fut avec Didier, abbé du Mont-Cassin, et Odon, évêque d'Ostie, un des trois prélats que Grégoire VII, en mourant, désigna comme dignes du souverain pontificat. Les deux premiers furent successivement choisis. Quand Didier devint pape sous le nom de Victor III, Hugues ne put s'y résigner. Il attaqua l'élection, à laquelle il avait pourtant participé, et accusa l'élu d'infidélité aux intérêts du siége apostolique et aux traditions de son prédécesseur. Sous couleur d'ultramontanisme, il suscita presque un schisme, et encourut l'excommunication au concile de Bénévent (1087). Mais il en fut relevé bientôt, et se réconcilia par l'intermédiaire de la célèbre comtesse Mathilde, peu après l'élection d'Urbain II, qui lui rendit le titre de légat, et se fit accompagner par lui aux conciles qu'il vint présider dans les Gaules. Nous avons vu Anselme le consulter avec déférence dans plusieurs occasions importantes. Comme abbé du monastère du Bec, situé dans la deuxième province lyonnaise, il avait été, dans une certaine mesure, son subordonné, et c'est alors qu'il lui soumettait des livres de philosophie. Il lui avait rendu compte de ses démêlés avec la couronne, le prenant en quelque façon pour juge[1]. Il estimait très-haut sa sagesse, et il espérait beaucoup de ses conseils et de son appui. Reçu par lui avec une grande distinction, il résolut de s'arrêter à Lyon quelque temps. Les

1. Voyez ci-dessus ch. v, p. 60, et dans Anselme, *Ep.*, III, 24. — *Gall. Christ.*, t. IV, p. 103.

renseignements qu'il y trouvait ne l'engageaient pas à pousser plus avant. Il sentait le besoin de mieux connaître la situation de l'Italie, et l'on peut présumer que ce qu'il apprenait de l'état des affaires dans le midi de l'Europe était assez nouveau pour un prêtre de Normandie et d'Angleterre. Sa santé, d'ailleurs, était altérée; il craignait la fatigue du voyage dans une saison aussi avancée, et l'on disait que les routes au delà de Lyon n'étaient pas sûres, particulièrement pour les religieux. De cette ville, il prit le parti d'écrire au pape une lettre où il lui rappelle en termes généraux toutes ses tribulations; il insiste sur sa faiblesse, son âge, son ignorance; il le supplie de le délivrer des liens d'un si rude esclavage; car, souffrant et découragé, il venait moins demander justice qu'implorer sa délivrance, ce qu'il appelait la liberté de servir Dieu tranquillement. Cette lettre, qui contient des plaintes plutôt qu'elle n'expose des faits, fut remise à un messager, qu'Anselme chargeait de faire connaître de vive voix tout ce qu'il s'abstenait d'écrire[1].

Le cours des événements ramenait Anselme sur le chemin de sa patrie. Après une longue absence, il allait la revoir, et s'apprêtait à franchir les Alpes dont il avait, en si mince équipage, traversé les défilés quarante ans auparavant. Rien n'indique qu'il se soit arrêté dans la ville d'Aoste, ni qu'en général les souvenirs de son pays aient alors occupé son esprit, animé son voyage, secondé sa mission. Humbert II, comte-marquis de Maurienne et de Savoie, qui le reconnaissait pour parent, et dont il était né vassal, lui fit offrir des secours et lui témoigna

1. *Hist. nov.*, II, p. 50.

beaucoup de bienveillance[1]. Mais il relevait de l'Empire; à ses liens féodaux se joignaient ceux de la reconnaissance. Quoique bien porté pour l'Église, il était tenu à quelque réserve dans ses rapports avec le pape. Anselme, qui ne paraît pas l'avoir vu à cette époque, voulait voyager sans être connu. Si près de son pays, revit-il sa famille? On ne le sait. Il avait antérieurement renoué quelques relations avec elle; il y portait cette sensibilité vive qu'il montrait partout. Cependant, le temps et les préoccupations puissantes de la vie religieuse avaient ailleurs attaché son âme. Quelques-uns de ses frères en Jésus-Christ lui étaient plus chers que ses parents. Au temps où Gondulfe quitta le couvent pour aller s'établir en Angleterre, il lui écrivait: «Et quand tu me demandes par tes messagers, quand tu me sollicites par tes lettres, quand tu me presses par tes dons de me souvenir de toi, *que ma langue s'attache à mon gosier si je ne suis fidèle à ce souvenir*, si je n'ai pas placé Gondulfe dans les premiers de mon amitié; je ne veux pas dire Gondulfe le laïque, mon père, mais Gondulfe le moine, mon frère... Pourquoi te plaindre si douloureusement de ne jamais voir de mes lettres? j'ai conscience d'être avec toi. Tu te tais, mais je sais ta tendresse, et dans mon silence tu sais que je t'aime[2]. » Lanfranc, Gondulfe, mais surtout Hugues de Lyon, Hugues de Cluni, et, dans une sphère moins élevée, Maurice, Osberne, Eadmer, Baudoin, tels étaient ses meilleurs amis, et son monastère était sa patrie. On le voit cependant, du temps qu'il habitait le Bec, répondre avec émotion à une lettre de ses oncles, Lambert et Fol-

1. *Ep.*, III, 65.
2. *Ib.*, I, 4.

cerald, et il revient, en leur écrivant, aux impressions de sa jeunesse, qu'il n'a point oubliées. A diverses reprises, il leur renouvela les marques d'un vif intérêt. Une fois, étant abbé, il dit à Folcerald qu'il l'irait joindre, si le roi, son duc et son seigneur, et si son archevêque permettaient qu'un religieux se hasardât dans un pays infesté, comme l'était alors la France, par les gens de guerre. Folcerald étant entré dans un couvent, Anselme essaya même d'obtenir de son abbé la permission de le prendre à Sainte-Marie-du-Bec. Pierre, Haimon, Rainald, ses cousins, sont aussi l'objet de ses soins attentifs; et comme les deux derniers l'étaient venus voir en Normandie, il leur adresse une lettre ardente de charité pour les déterminer à rester avec lui dans la maison de Dieu [1].

Il avait une sœur, Richera, mariée à un certain Burgonde, et qui devait résider non loin des régions du Rhône. Celle-là, il semble qu'il l'ait retrouvée dans son voyage; du moins la première lettre qu'il lui adresse est-elle datée de Lyon, où il fit plusieurs séjours. Dans cette ville, il avait auprès de lui un fils de cette sœur, Anselme, que ses parents avaient consacré à Dieu. Suivant son usage, il donnait à ceux-ci le conseil d'embrasser la vie monastique. Le zèle qu'il leur inspira paraît les avoir déterminés au pèlerinage de Jérusalem; et comme il s'était chargé de leur enfant, il leur permit de partir, en leur recommandant de se disposer à ce voyage comme on se prépare à la mort. Plus tard, et à sa demande, Richera, devenue apparemment veuve, trouva une retraite au prieuré de Marcigni, qui était une dé-

1. *Ep.*, I, 18, 45, 46 et 47; II, 20, 21, 28; III, 25.

pendance de Cluni. Lorsque ensuite il voulut l'en faire sortir pour réunir la mère et le fils, il éprouva une forte résistance de la part de l'abbé de Cluni; et l'on ne sait s'il réussit jamais à la vaincre. Quant au jeune Anselme, il le tint tantôt au Bec, tantôt en Angleterre, et se fit toujours un devoir paternel de veiller sur ses études et sur ses mœurs. Il ne lui écrit jamais sans lui recommander d'abord de se donner tout entier à Jésus-Christ, puis de bien apprendre la grammaire, de composer en prose, sans rechercher la difficulté, mais la simplicité et la raison, et de parler toujours latin, à moins de nécessité qui l'en empêche[1]. On le vit constamment remplir avec tendresse auprès de sa sœur, de son beau-frère et de son neveu, les devoirs d'un chef de famille et d'un directeur spirituel. Mais la date de ces lettres ne peut être donnée avec précision, et nous n'en parlons ici que parce que nous le voyons revenu dans le voisinage de sa patrie.

Il paraît que sa prochaine arrivée fit du bruit en Italie. On en parla diversement. On renouvela le conte des richesses qu'il apportait avec lui. Le pays était loin d'être tranquille. La querelle de l'Empire et de la papauté y divisait tout le monde. Des hommes d'armes allemands couraient la campagne; les routes étaient infestées par ceux qu'on appelait les bandits guibertins. On disait que Guibert lui-même, chassé de Rome et rentré dans son diocèse de Ravenne, se vengeait en faisant attaquer sur les chemins toute personne portant l'habit religieux. Il occupait de fortes positions sur les bords du Pô, et on ne doutait pas qu'il ne fît épier au passage le primat

1. *Ep.*, III, 43, 66, 67 et 77 ; IV, 31, 52 et suppl. 6.

d'Angleterre. Toutefois, quand le messager d'Anselme lui rapporta de Rome l'ordre de s'y rendre sur-le-champ, il ne balança pas, et se mit en route trois jours avant le dimanche des Rameaux, le 17 mars 1098. Arrivé le samedi suivant, lui et ses deux compagnons, dans un lieu nommé Aspera[1], il jugea convenable de passer la nuit dans le couvent du village plutôt que chez les paysans. Les moines le reçurent avec empressement. Anselme, Baudoin, Eadmer marchaient sans ordre; rien ne les distinguait entre eux. Dans la soirée, on leur demanda d'où ils venaient. Ils répondirent qu'ils venaient de quelque région de la France, et que leur intention était d'aller, avec la grâce de Dieu, jusqu'à Rome. « Vous n'en ferez rien, reprirent les moines; on ne saurait, en habit religieux, parcourir sans être arrêté la route où vous vous engagez. L'archevêque de Canterbury l'a bien compris. Il se proposait, à ce qu'on dit, d'aller à Rome pour son affaire, et il est venu jusqu'à Plaisance; mais ayant appris les dangers de la route, il s'en est retourné, et il reste à Lyon. — Et il a bien fait, interrompit Baudoin; mais nous, que le service de Dieu et l'obéissance à notre père spirituel obligent à ce voyage, nous irons tant que cela nous sera possible, sous la conduite du Seigneur. Quand nous ne pourrons plus avancer, nous reviendrons, sans avoir manqué au devoir d'obéissance.

1. Ce lieu serait-il Aspres, près de Corps, dans les Hautes-Alpes? Mais comment, se rendant à Suze, Anselme se serait-il ainsi détourné? Dans un manuscrit de Matthieu Paris, un vieil itinéraire de Londres à Rome donne les étapes suivantes : La Tour-du-Pin, Mont-du-Chat, Aiguebelette, Chambéry, Aiguebelle, Saint-Michel, Mont-Cenis, l'Hospital, Suze. On peut croire avec M. Croset-Mouchet qu'Anselme a suivi cette route et doit s'être arrêté à Apremont, lieu assez voisin du prieuré du Bourget (ch. XII, p. 313).

— Que le bon Dieu vous conduise donc! » dirent les moines. Et après avoir récité l'office du jour et de la nuit, on se remit en route.

Les voyageurs arrivèrent bientôt à Suze, au pied du mont Cenis et du mont Genèvre, et se présentèrent à l'abbé du lieu. Ce devait être l'abbé de Saint-Just. Il leur demanda d'où ils étaient, et apprenant qu'ils appartenaient au monastère du Bec : « Mes frères, dites-moi, je vous prie, vit-il encore, cet ami de Dieu et des braves gens, Anselme, votre abbé, homme honoré dans toutes les maisons religieuses? — On nous l'a ravi, dit Baudoin, pour en faire un archevêque dans un autre royaume. — Je l'avais ouï dire. Mais, enfin, comment est-il? se porte-t-il bien? — Mais, reprit le Normand, depuis qu'il a pris les fonctions archiépiscopales, je ne l'ai pas vu au Bec. On dit cependant qu'il se porte bien là où il est. — Je prie pour lui, » répondit l'abbé. Le prélat, cependant, se couvrait le visage de son capuchon et baissait la tête. Après avoir célébré les fêtes de la Passion et de la Résurrection dans le couvent situé sur un pic aigu, et qui porte le nom d'abbaye de Saint-Michel-de-la-Chiusa, ils continuèrent leur route, et, sans être reconnus ni inquiétés, ils arrivèrent heureusement dans la capitale du monde chrétien. On dit seulement que la belle figure et l'aspect imposant d'Anselme attiraient le peuple sur ses pas pour lui demander sa bénédiction.

CHAPITRE XIII

ANSELME EN ITALIE. — CONCILES DE BARI ET DE ROME.

1098-1099.

Le biographe d'Anselme appuie complaisamment sur l'excellent accueil qui lui fut fait à Rome, et sur les marques universelles de sympathie et de respect qu'il y recueillit. Assurément un prélat dont le nom n'était pas sans gloire, et qui abandonnait tout, afin de prendre le pape pour juge entre son prince et lui, devait trouver Rome bienveillante et empressée. Cependant, on remarque dans cette circonstance la mesure prudente qui n'abandonne guère la cour du Vatican, dans l'expression même des sentiments les plus conformes aux intérêts de sa politique.

La perpétuité du souverain pontificat dans l'Église catholique nous fait souvent illusion sur l'antiquité des conditions auxquelles il est aujourd'hui constitué. La souveraineté temporelle semble avoir été constamment inséparable de la souveraineté spirituelle. Il n'en est rien cependant; et avant le douzième siècle, le pape n'était pas de plein droit le maître à Rome; il y existait un gouvernement en dehors de lui. De fait, et surtout à

l'époque dont nous parlons, la royauté du pape n'était guère qu'une expression figurée. Grégoire VII était mort en exil; son successeur, Victor III, n'avait pas mis le pied dans Rome durant son pontificat, et Urbain, plus heureux, n'y était cependant entré pour la première fois qu'un an après son élection (1089). Sans cesse les schismatiques lui disputèrent la ville; ils l'occupèrent tout entière en 1091. Plus tard, ils en gardèrent au moins une partie, et le pape résida quelque temps dans le palais Frangipani. C'est à prix d'argent qu'il rentra dans celui de Latran en 1094, et s'assit pour la première fois dans la chaire de Saint-Pierre. Après son voyage en France, il retrouva la même situation; mais les Guibertins ou les partisans de Clément III restaient maîtres du château Saint-Ange.

A ses autres titres, l'empereur Henri IV joignait celui de roi d'Italie : non-seulement les margraves du nord de la Péninsule, mais une partie des évêques tenaient pour lui. Seule, des grands feudataires, une femme héroïque, la comtesse Mathilde, employait dans l'intérêt de la papauté toutes les forces de ses domaines, tant propres que féodaux. Elle occupait le centre de l'Italie; et dans le sud, les ducs normands de la Pouille et de la Calabre, les descendants de Tancrède de Hauteville, avaient été habilement rattachés à l'autorité pontificale par Nicolas II, qui consacra leur conquête et leur adjugea la Sicile. Tels étaient les chevaliers de la cause de saint Pierre. Mais la plupart des seigneurs suivaient le drapeau des Césars. Deux puissants monarques, le roi de France et l'empereur d'Allemagne, étaient excommuniés; le second même déposé. C'était le coup d'éclat de Grégoire VII. Urbain, qui avait hérité de ses principes,

mais non de son caractère, ne se maintenait qu'avec ménagement dans la situation contestée et précaire que lui laissaient les événements. Il ne pouvait être fort pressé de se mettre encore sur les bras une rupture avec l'Angleterre. D'ailleurs, il ne connaissait d'Anselme que sa piété et ses talents. Si le prélat avait combattu pour lui, ce n'était pas sur la question capitale de l'investiture. Il restait à savoir si cette question pouvait être gagnée et même posée en Angleterre. Le primat ne semblait pas en avoir compris toute l'importance, ayant adopté ou toléré les idées et les usages britanniques, qui laissaient aux rois la distribution arbitraire, quant aux personnes, des dignités de l'Église. Avant de prendre fait et cause pour lui, le pape agissait donc sagement en se réservant le temps d'examiner; mais ce ne fut pas sans surprise ni désappointement que nos moines anglo-normands s'aperçurent que Rome était conduite, non par la logique aveugle, mais par la clairvoyante politique.

Le pontife cependant accueille Anselme avec de grands honneurs[1]. Avant de l'avoir vu, il lui donne l'hospitalité sous son toit, dans le palais de Latran, annexé à la basilique de Saint-Jean, et après une nuit de repos, il lui fait une réception en règle, entouré de toute la noblesse romaine. On amène Anselme au milieu de la salle, et on lui avance un siége pour qu'il s'asseoie devant le saint-père. Lui, dès l'entrée, veut se jeter aux pieds d'Urbain, qui le relève, l'embrasse, le fait asseoir et le complimente sur sa bienvenue, au milieu des acclamations de la cour. Puis, demandant le silence, il rend hommage aux talents de son hôte; il se félicite publiquement de

1. *Vit.*, II, p. 20-22. — *Hist. nov.*, II, p. 51-55.

voir dans son palais celui qu'il regarde comme un maître; il l'appelle son égal, un vénérable patriarche, l'*Apostolique d'un autre monde*. Anselme rougissait de ces louanges; il lui tardait de parler des motifs de son voyage, et à la première question du saint-père il les exposa discrètement. Le pape l'assura de sa protection, et lui dit ensuite d'en attendre les effets auprès de lui. Il n'y eut rien d'affecté, rien d'excessif dans ces témoignages de bienveillance. Il ne se hâta point d'épouser sa cause, et commença par l'engager à écrire à Guillaume le Roux, tandis qu'il lui écrirait lui-même, pour l'exhorter à retirer la mainmise sur ses biens archiépiscopaux, et à lui rendre l'entière liberté du saint ministère. Puis il résolut d'attendre la réponse, sans préjuger aucune question, et laissa son hôte, après l'avoir gardé dix jours avec lui, aller passer la saison où Rome est le moins habitable, dans le monastère du Saint-Sauveur, près de Telèse, au confluent du Calore et du Volturne. Quoique Romain, l'abbé Jean était, nous pouvons nous en souvenir, un ancien moine du Bec. Il emmena son hôte, pour éviter les chaleurs de la plaine, dans les montagnes, où sa communauté avait une maison des champs appelée Sclavia [1]. Dès qu'Anselme eut respiré l'air de cette solitude, il s'écria : « Ici est pour moi le repos; c'est ici que je veux demeurer! » Il entama avec son hôte ces entretiens pieux ou théologiques qui animaient pour lui la vie de retraite; et ainsi ramené à ses études, il mit la dernière main à l'ouvrage intitulé : *Cur Deus homo*, qu'il avait préparé en Angleterre au fort de ses

1. Probablement Schiavi, *Castrum Sclavorum*, dans le district de Sora, de la Terre de Labour.

plus grands ennuis. Nous le voyons par une lettre, où il annonce à Bozon, pour qui l'ouvrage était fait, que son cher Eadmer le lui copie[1]. Né à Montivilliers, le Normand Bozon était un des religieux du Bec qu'il aimait le mieux, et devait un jour succéder au prieur Baudric, puis à l'abbé Guillaume. Il figure personnellement dans l'ouvrage : c'est un dialogue où Bozon questionne et Anselme répond. Le sujet n'est pas moins que la démonstration de la raison du christianisme; encore une application de la maxime : croire d'abord, puis comprendre ce que l'on croit. Le chrétien croit à l'Incarnation de Jésus; mais pourquoi l'Incarnation? Pourquoi Dieu s'est-il fait homme? On sait comment les incrédules posent cette question, et en font un moyen d'attaque. C'est leur répondre que d'établir par des raisons nécessaires, le Christ étant mis à part comme s'il n'avait jamais existé, que, sans lui, l'homme n'aurait jamais pu être sauvé. Tel est le sujet du premier livre, où, parmi beaucoup de choses élevées et subtiles, la question peut sembler quelquefois décidée par la question même.

Le second livre a pour objet d'établir par la pure raison que la nature humaine a été formée pour jouir d'une immortalité heureuse, tant du corps que de l'âme. De là nécessité manifeste que ce qui ne pouvait s'accomplir humainement s'accomplît divinement, c'est-à-dire que Dieu devînt homme; de là, enfin, tout ce que nous croyons de Jésus-Christ. Ici encore, certaines critiques seraient possibles, et le fil de la logique paraît s'embrouiller quelquefois. Le traité est un peu long, et des hors-d'œuvre y troublent la démonstration. C'est cepen-

1. Libri duo, *Cur Deus homo*, Ans., *Op.*, p. 74. — *Ep.*, III, 25.

dant un ouvrage à lire. On y retrouve ce mérite rare d'une théologie métaphysique où le raisonnement remplace l'autorité, où les idées tiennent lieu de citations. Même pour les esprits de notre temps, la question fondamentale de la religion, celle qui en est comme la raison d'être, paraîtrait dans ce traité bien posée et bien prise. On pourrait l'intituler Philosophie de la Rédemption. Bien fait, un pareil livre serait comme la base du christianisme. Il est tout au moins curieux de voir comment un saint du moyen âge a tenté de la construire. C'est au point de vue où il se place qu'il faudrait encore se mettre aujourd'hui, et nous rencontrons ici une nouvelle preuve que, dans tous les temps, l'esprit de l'homme a éprouvé les mêmes besoins, conçu les mêmes doutes, cherché les mêmes lumières.

Pendant qu'il mettait sa philosophie au service de la religion, il écoutait les plaintes du moine gardien de la métairie qu'il habitait et qui manquait d'eau. Il consentait à lui montrer un lieu où un puits devait être percé. Après une prière, frappant le rocher trois fois, il ordonnait de creuser là. Quelques jours plus tard une eau vive jaillissait, et l'on construisait un puits qui fut appelé le Puits de l'archevêque de Canterbury. Des voyageurs ont raconté souvent aux gens de sa suite que l'eau qu'on y puisait guérissait les malades[1].

Le successeur de Robert Guiscard était son second fils, Roger, duc de la Pouille et de la Calabre. Il tenait sous sa domination à peu près toute la partie continentale du royaume des Deux-Siciles. Comme conquérants

1. M. Hasse dit que ce puits profond de cinquante palmes, large de six, et la vertu de ses eaux salutaires existaient encore en 1640. T. I, liv. II, ch. 5, p. 339.

et peut-être usurpateurs d'une portion de cette Italie que les empereurs prétendaient tout entière, les Normands s'étaient naturellement rangés du côté des papes, et, tout en détenant quelques terres du domaine pontifical, ils avaient rendu plus d'un service à Grégoire VII, dans l'intérêt duquel on sait qu'ils prirent et saccagèrent Rome en 1084. Le saint-siége s'intéressait à leur fortune. La ville de Capoue s'étant soustraite à leur autorité, le duc Roger vint en faire le siége au printemps de 1098, et là, apprenant qu'Anselme était dans le voisinage, il le pria de venir dans son camp. Du plus loin qu'il l'aperçut, il courut l'embrasser, et l'invita à rester quelques jours avec lui. Le pape arriva bientôt lui-même, et il demeura dans une tente près de celle de l'archevêque, jusqu'à la fin du siége. Tous deux se partageaient les respects de la multitude; la bonté modeste d'Anselme, que n'entourait nul appareil, le rendait plus populaire parmi les soldats chrétiens. Un autre Roger, comte de Sicile, un frère de Guiscard, oncle et vassal du duc, lui avait amené des troupes qui comptaient dans leurs rangs quelques milliers de *païens,* ou plutôt de Sarrasins, l'île ayant été conquise par Robert Guiscard sur les Grecs et les Arabes, qui y eurent un iman et des mosquées jusqu'en 1173. On dit que ces infidèles, charmés par la douceur du prélat, s'agenouillaient devant lui, et que beaucoup se seraient convertis, si leur chef ne l'eût défendu. Et cependant le comte tenait d'Urbain II le titre de légat né du saint-siége.

Quand la place de Capoue fut réduite, on partit pour Aversa. Le pape habita la ville; Anselme, le couvent de Saint-Laurent. Dans toute retraite monastique, il se retrouvait lui-même; il y régnait en quelque sorte par la

charité, la science et la parole. A Saint-Laurent, il sentit se ranimer sa passion pour la paix et la solitude. Aussi bien, les nouvelles d'Angleterre ne donnaient nul espoir d'amendement dans les dispositions du roi. On citait de lui de nouveaux actes de rigueur et de tyrannie. On disait qu'il recevait l'argent des juifs pour contraindre à abjurer le christianisme ceux de leurs enfants qui s'étaient convertis. On nommait, entre autres, parmi les victimes de cette tyrannie, un jeune homme de Rouen qui passait pour avoir été converti par saint Étienne, proto-martyr, en personne. On parlait de près de cinq cents Anglais qui, pour avoir pris des cerfs du roi, avaient été condamnés à l'épreuve du fer rouge[1]. Ces récits ranimaient chez Anselme un penchant qu'il avait pu sacrifier, jamais détruire: il suppliait le pape, étonné, de le délivrer de ses chaînes. Urbain répondait en lui représentant avec chaleur ses devoirs plus impérieux encore dans les mauvais jours, et en exigeant, si les circonstances devaient prolonger son exil, qu'il gardât son titre et ses droits. Anselme objectait l'impossibilité de rétablir le bon accord entre Guillaume et lui. « Dans une telle situation, mon père, disait-il, que pourrai-je faire? — La raison te conduira, répondit Urbain; et pour que tu ne me croies pas insensible à tes injures, ou hésitant à les venger avec le glaive de saint Pierre, tiens-toi pour averti d'assister au concile que j'ai convoqué à Bari, près le corps de saint Nicolas, pour le 1er octobre. Là, tu connaîtras par tes yeux et tes oreilles ce que j'ai résolu de faire touchant ce roi anglais, et ses gens, et ses pareils, qui se sont levés contre la liberté de l'Église de Dieu. »

1. Selden, *in Eadmerum notæ*, p. 129.

Anselme alla paisiblement attendre dans la retraite de Sclavia l'époque de la réunion du concile. Elle eut lieu en effet le jour prescrit. Cent quatre-vingt-trois évêques étaient présents dans l'église de Saint-Nicolas, tapissée et drapée pour la circonstance. Le pape siégeait en chasuble et avec le pallium devant les reliques du saint. Tous les prélats étaient en chappe, rangés par ordre d'ancienneté ; parmi eux se tenait Anselme, Eadmer couché à ses pieds. Tout à coup, celui-ci remarqua la chappe magnifique de l'archevêque de Bénévent, et il se rappela ce qu'il avait entendu raconter dans son enfance. Du temps du roi Canute, une grande famine ayant ravagé la Pouille, l'archevêque de Bénévent prit un bras de l'apôtre Barthélemi, dont les reliques étaient conservées dans son église, et, muni de ce précieux débris, il alla faire une quête dans la Gaule, et poussa jusqu'en Angleterre, dont le roi passait pour très-riche. Là, il obtint de la charité de la reine Emma, femme d'Éthelred et mère d'Edward le Confesseur, d'abondantes aumônes, qu'il reconnut en faisant don de l'os de saint Barthélemi à la cathédrale de Canterbury. En retour, l'archevêque Éghelnoth lui offrit une chappe précieuse, toute chargée de franges d'or. C'est celle qui frappa les regards de nos moines anglo-normands, et dont l'histoire leur fut confirmée par l'archevêque Roffrid[1].

Le concile s'occupa de matières de foi. Anselme y gardait un modeste silence, quand, un jour, une question fut élevée du côté des Grecs. Il s'agissait de leur thèse ordinaire, savoir : qu'aux termes de l'Évangile, le Saint-Esprit procédait du Père seulement. Le pape opposa

1. *Hist. nov.*, II, p. 54. — *Monast. Angl.*, t. I, p. 99.

nombre d'arguments, tirés en partie de l'Épître qu'Anselme lui avait jadis adressée sur l'Incarnation du Verbe; nous avons parlé de cet ouvrage. Cependant, comme on lui faisait diverses objections qui exigeaient une discussion plus approfondie, il interrompit l'orateur en s'écriant : « Père et maître Anselme, archevêque des Anglais, où es-tu? » L'archevêque des Anglais était assis à son rang. Il se leva aussitôt : « Notre seigneur et notre père, qu'ordonnez-vous[1]? Me voici. — Que fais-tu donc? reprit le pape. Pourquoi gardes-tu le silence comme les autres? Viens, viens, je t'en prie. Monte auprès de moi, et défends ta mère et la nôtre. Viens à notre secours, comme un envoyé de Dieu. » Il se fit une sorte de rumeur autour du trône pontifical. On changea de place pour mieux entendre; on prépara un siége pour l'étranger; on le plaça auprès du pape, et, dans l'assemblée surprise, on demandait qui il était, d'où il venait. Urbain commanda le silence et le fit connaître, en louant ses vertus et ses talents, en racontant ses souffrances et son exil. Mais lorsque Anselme voulut parler, on le pria de remettre au lendemain, afin qu'il pût s'étendre davantage devant un auditoire moins fatigué. A la séance suivante, en effet, il prononça avec un grand succès un discours qui, soigneusement revu, est devenu un livre de théologie [2]. Il y établissait la doctrine catholique par l'autorité de l'Écriture, et non par celle des Pères, les adversaires récusant les Pères latins, et contestant l'exactitude des copistes, quand on leur citait les Pères grecs. Après l'a-

1. La distinction entre le *toi* et le *vous* était usitée dès ce temps-là, et nous l'avons en général suivie comme la donnent les originaux.
2. *De Processione Spiritus Sancti contra Græcos liber*, p. 49. Cf. Baronius, *Annal.*, t. XVIII, ad ann. 1097.

voir entendu, le pape prononça ces mots : « Bénis soient ton cœur et ton sens ; que ta bouche et ton discours soient bénis ! »

Une telle préface devait naturellement ramener l'attention sur la situation de l'orateur. Il restait assis, la tête baissée, pendant qu'on s'échauffait pour lui ; et quand le pape, après avoir énergiquement déploré les persécutions qu'il avait souffertes, conclut en disant : « Voilà la vie de ce tyran ! La voilà telle qu'elle a été maintes fois déférée au saint-siége ! Maintes fois aussi, par des lettres d'exhortation et de censure, je lui ai mandé de se corriger ; mais l'affliction et la proscription d'un tel homme montrent comme j'ai réussi. Et maintenant, mes frères, que pensez-vous ? que prononcez-vous ? » Les frères répondirent : « La sentence est évidente. Si une fois, si deux fois, si trois fois, vous l'avez appelé, et s'il n'a pas entendu, il résiste à la discipline. Il n'y a plus qu'à le frapper du glaive de saint Pierre, l'anathème ! » A cette parole, Anselme se leva, et se précipitant aux genoux du saint-père menaçant, il le supplia de ne pas prononcer la sentence qui était sur les lèvres de tous, et il eut grand'peine à l'obtenir.

Peu après la clôture du concile, le messager revint d'Angleterre. Il rapportait que Guillaume le Roux avait reçu les lettres pontificales, mais refusé celles d'Anselme, et que même, ayant appris qu'il était un homme de l'archevêque, le roi l'avait menacé par la face de Dieu, s'il ne quittait pas promptement le royaume, de lui faire arracher les yeux.

L'arrivée de ce messager fut suivie de celle de Guillaume de Warlewast, qui venait de la part du roi. Il apportait la réponse à la lettre du pape. Il se dit chargé

de lui déclarer que le roi n'était pas médiocrement étonné qu'on réclamât de lui une restitution générale au profit d'Anselme; qu'il avait sans équivoque menacé celui-ci, en cas de départ, de réunir à son domaine tout le domaine archiépiscopal; que ces menaces ne l'ayant pas retenu, il croyait avoir justement agi, et que l'injustice était de l'accuser. « Mais, dit le pape, il a donc d'autres reproches à lui faire? — Non, en vérité! dit Guillaume. — Mais, c'est inouï, continua le pontife. Quoi! c'est pour cela qu'il a dépouillé le primat de son royaume! Quoi! pour n'avoir pas renoncé à visiter la sainte mère de toutes les Églises! Et toi, c'est pour m'apporter une telle réponse, homme merveilleux, que tu as pris la peine de faire le voyage? Repars, repars au plus vite, et dis-lui bien, de la part de saint Pierre, qu'il ait à restituer intégralement, s'il ne veut pas être excommunié. Qu'il m'en donne avis avant le concile que je célébrerai à Rome même, la troisième semaine de Pâques. Autrement, il peut compter qu'il y subira la sentence de condamnation qu'il a méritée! » L'Anglais ne répondit que ces mots : « Avant de partir, je vous parlerai plus secrètement. »

Il demeura en effet quelques jours. Ce qui se passa dans les conférences secrètes n'est pas connu; mais il chercha à se faire des amis; on assure qu'il prodigua les présents et les promesses. « L'argent prévalut, dit nettement Guillaume de Malmesbury. Quelle indignité que le respect de sa réputation fût tombé si bas dans le cœur d'un si grand homme! Je parle d'Urbain [1]. » Le fait certain, c'est que le pape s'adoucit, et accorda un délai jusqu'à la Saint-

1. *Gest. pontif.*, I, p. 224.

Michel (29 septembre). C'était une trêve de neuf mois, car on célébrait alors les fêtes de Noël (1098).

Le premier mouvement d'Anselme fut de partir. Il crut que ces remises étaient un abandon déguisé. Il demanda la permission de retourner à Lyon; mais il ne l'obtint pas, et rien ne parut changé dans les honneurs qu'on lui rendait. Entre Urbain et lui, la vie était, pour ainsi dire, commune. Dans les nobles assemblées, aux professions, aux stations, il occupait la seconde place. Les étrangers cherchaient à le voir et à l'entendre; les Anglais, que la piété attirait à Rome, voulaient tous embrasser ses genoux, lui baiser les pieds comme au pape; il s'y refusait et on louait son humilité. On en cite un singulier trait. Voulant accomplir minutieusement le devoir d'obéissance, il aurait demandé au souverain pontife de lui nommer une personne dont les ordres régleraient sa vie. Urbain lui ayant montré Eadmer, son secrétaire, Anselme aurait pris tellement au sérieux la prescription, qu'à partir de ce jour il ne se serait ni levé, ni couché, ni tourné dans son lit sans le commandement de son serviteur [1]. Aussi les Romains l'appelaient-ils le saint homme. On sait que quelques quartiers de la ville appartenaient aux impériaux : plusieurs fois ils voulurent s'emparer de sa personne, quand il se rendait de Latran à Saint-Pierre, et toujours, jetant leurs armes à sa vue, ils lui demandèrent sa bénédiction. Près de la moitié d'une année s'écoula ainsi.

La session du concile s'ouvrit le 1er mai 1099. Cent cinquante évêques étaient arrivés de Gaule et d'Italie. On y distinguait les archevêques de Sens, de Bourges,

1. Malmesb., *Gest. pontif.*, I, p. 229.

de Bordeaux; les évêques de Senlis, d'Arras, d'Autun, d'Auxerre, de Die et de Maguelone. C'était une nouveauté que la présence d'un primat d'Angleterre dans un concile à Rome. On ne savait quelle place il devait occuper. Le pape le fit asseoir dans l'hémicycle. On siégeait dans l'église de Saint-Pierre; les assistants étaient si nombreux, et il entrait et sortait tant de monde du côté des reliques du prince des apôtres, que le bruit empêchait d'entendre. Le pape ordonna alors à Reinger, évêque de Lucques, de se placer debout, au milieu de l'assemblée, et, comme il avait une haute taille et la voix forte, de proclamer les décisions rendues. En conséquence, il avait commencé à réciter quelques articles, quand tout à coup, à l'étonnement général, son visage, sa voix, son geste, tout changea. Promenant son regard sur ceux qui l'entouraient, il interrompit la lecture des décrets, et, comme ne pouvant contenir les douleurs d'une âme blessée, il s'écria : « Mais, en vérité, que faisons-nous? Nous accablons de prescriptions les dociles, et nous ne résistons pas aux tyrans. Leurs cruautés, leurs actes d'oppression, de spoliation, sont chaque jour dénoncés au saint-siége; on lui demande, comme au chef universel, conseil et secours. Mais quel en est l'effet? Le monde le sait, et le monde en gémit. Venu des plus lointaines contrées de ce monde, un homme est assis parmi nous, humble et silencieux; et son silence crie, et son humilité l'élève. Plus il s'abaisse, plus il est haut devant Dieu, et plus aussi il doit animer notre zèle. Cruellement persécuté, injustement dépouillé, il est venu suppliant, sollicitant la justice apostolique. Déjà deux ans se sont passés; quel secours a-t-il trouvé parmi nous? Si vous ne connaissez pas tous celui dont je parle, c'est Anselme, archevêque de la religion d'Angle-

terre ! » Il dit, et, les dents serrées, contenant à peine son indignation, il frappe le pavé trois fois du bâton pastoral qu'il tient à la main. Il fallut bien que le pape prît la parole; et avec un ton d'approbation et le désir d'en finir : « C'est assez, frère Reinger, c'est assez. Il y sera sagement pourvu. — Et il le faut bien, reprit l'ardent prélat, en s'adressant vivement au pape; car, autrement, le juste juge ne vous le pardonnerait pas. » Puis il recommença à réciter les décrets du concile; mais il n'alla point se rasseoir sans revenir à la recommandation qu'il avait faite. Anselme l'écoutait sans mot dire, et, depuis, il confessa l'étonnement qu'il avait éprouvé, n'ayant point parlé à Reinger de son affaire, et ne sachant pas que personne des siens eût fait aucune démarche auprès de lui.

Vers la fin de la session, le pape lança, de l'avis de l'assemblée, la sentence d'excommunication contre les ennemis de l'Église. Dans cette sentence, il enveloppait indistinctement et tous les laïques qui donneraient, et tous ceux qui accepteraient de leurs mains les investitures ecclésiastiques. Même sentence contre ceux qui, pour obtenir les honneurs de l'Église, se feraient hommes, c'est-à-dire tributaires et vassaux des laïques. A cet arrêt, un cri général répondit par deux fois : « Qu'il en soit ainsi ! »

Cette sentence étant conçue en termes généraux, elle renouvelait des prohibitions prononcées par de précédents conciles, notamment, cinq ans auparavant, par celui de Plaisance, et répétées par celui de Clermont, en 1095. Ce fut là tout le secours qu'Anselme trouva à Rome; et n'espérant rien de plus, il prit congé, et le lendemain de la clôture du concile, il se remit en route pour Lyon.

CHAPITRE XIV

RETOUR EN FRANCE. — MORT DE GUILLAUME LE ROUX.

1100.

Nous ne raconterons pas les incidents fort simples du voyage [1]. On annonçait que Guibert, qui occupait toujours les bords du Pô, aux environs de Ravenne, avait fait faire par un peintre romain le portrait d'Anselme, afin que ses gens pussent le reconnaître et l'arrêter partout où il passerait. Il prit donc un chemin détourné; aucun des dangers prévus ne l'atteignit; en arrivant en Piémont, il retrouva la protection du comte de Savoie, dans le domaine duquel il était né; et des réceptions brillantes, des acclamations populaires, des messes célébrées, des sacrements distribués, parfois quelques bénédictions et quelques prières suivies de circonstances qu'on aimait à croire miraculeuses, signalèrent seuls les étapes de son itinéraire. On croit qu'il revit sa ville d'Aoste. Mais rien ne prouve qu'il y ait retrouvé sa sœur Richera, dont le mari, Burgonde, était à la croisade. Une tradition veut qu'il ait été froidement reçu par des collatéraux

1. *Vit.*, II, p. 22-23. — *Hist. nov.*, II, p. 55-57.

alors en possession des biens de sa famille. Du moins un acte authentique prouve-t-il qu'à cette époque Godefroi de Gressan était seigneur du domaine de ce nom, et qu'il en détachait quelques parties pour les donner à l'Église[1]. Si, comme on le dit, Anselme trouva ses parents livrés à des contestations d'intérêts, il ne dut pas séjourner longtemps près d'eux. Malgré les hommages qu'il avait reçus en divers lieux, son âme restait pénétrée d'inquiétude et de tristesse. Son voyage à Rome avait médiocrement réussi. Il aurait voulu obtenir du pape la liberté qui lui était si douce, et, à défaut, une protection plus énergique et plus directe, qui le dispensât de prendre un parti par lui-même. Il n'était satisfait ni dans ses goûts, ni dans sa conscience, ni dans sa faiblesse. Il se disait, et sans beaucoup de regrets, que, du vivant de Guillaume le Roux, il ne reverrait pas l'Angleterre. Le séjour de Lyon lui offrait une retraite honorable, où l'archevêque, l'associant en quelque sorte au saint ministère, l'autorisait à remplir dans son diocèse toutes les fonctions pastorales et à donner la confirmation. Hugues l'assistait même dans la célébration du service divin, et, dit-on, s'asseyait à ses pieds pour entendre ses sermons. Pendant son séjour à Lyon, Anselme visita Vienne, Saint-Étienne, Cluni, Mâcon; partout le peuple se pressait sur ses pas. On lui demandait de rendre la santé aux malades, la raison aux insensés, et quelquefois on croyait que le ciel avait accordé ces biens à ses prières. Ainsi, un jour, sur la route de Cluni, un prêtre tout en larmes vient le supplier de bénir sa sœur qui était folle. Il n'a point l'air de l'entendre et cherche à s'échapper. Mais le peuple l'en-

1. Croset-Mouchet, *Append.*, VI, p. 199.

toure, le presse, le menace même en arrêtant son cheval, et comme il refusait obstinément, on se dispose à lui faire violence. Dans cette extrémité, il cède, ou du moins il lève la main et fait sur la pauvre femme le signe de la rédemption. Puis, lâchant les rênes à sa monture, et ramenant son capuchon sur sa tête, il s'échappe et fuit seul d'un pas rapide. Sa suite, tout attristée de cette scène, ne put le rejoindre qu'à Cluni. Cependant, portée dans les bras de la foule, la pauvre folle était rentrée dans sa maison, d'où elle ne sortit plus pour errer dans les rues, ayant retrouvé son bon sens pour louer Dieu et l'homme de Dieu.

C'est à Lyon, ou, du moins, pendant son séjour dans ces contrées, qu'il écrivit sur la Conception de la Vierge et le péché originel[1]. Ce traité est dédié à Bozon, comme étant la suite du traité de l'Incarnation. Ainsi que tous ses ouvrages du même genre, celui-ci est plein d'une saine théologie, et brille plus par la méthode que par l'agrément. Le principal mérite en est, pour moi, d'une part, dans la franchise avec laquelle les objections sont

1. *De Conceptu Virginali et Peccato originali*, p. 97. — Il ne s'y agit point de la manière dont la Vierge a été conçue, par conséquent point de l'immaculée Conception, qui n'était point admise alors généralement, quoiqu'on en parlât en Espagne, et qu'un abbé Elsin ait voulu, sur la foi d'une vision, la faire accepter en Angleterre au onzième siècle. C'est à tort qu'on a attribué à Anselme divers autres traités sur la conception de la Vierge ainsi que l'introduction dans son diocèse d'une fête en l'honneur d'un dogme alors contesté. On voit, par le seul ouvrage sur ce sujet qui soit réellement de lui, que, comme saint Bernard, saint Bonaventure, saint Thomas d'Aquin, il croyait le Christ seul conçu sans péché. Voyez dans ses œuvres le *De Conceptu*, p. 92, 98, etc., les traités qui lui sont faussement attribués, p. 499 et suiv., et la *Censura* qui s'y rapporte; Alford, *Fid. Reg. Angl.*, t. IV, et une note d'un sermon de Bossuet, t. II, p. 113, édit. de 1772.

posées et abordées ; de l'autre, dans l'unité de la doctrine philosophique, qui se retrouve là comme dans toutes les compositions de l'auteur.

Des amis d'Anselme goûtaient davantage une Méditation sur la rédemption de l'homme, qui est du même temps ; ouvrage mystique, où s'exhale toute la ferveur de l'amour divin [1]. C'est, en effet, une des plus éloquentes parmi les vingt et une compositions où, sous le titre usité de Méditations, il s'est livré à ces entretiens de l'âme soit avec elle-même, soit avec Dieu, qui sont la forme accoutumée de la théologie mystique. A Cluni, il prononça également un sermon dont Eadmer nous a laissé la rédaction, et qui paraît avoir produit un grand effet. Il s'agissait de la béatitude éternelle [2]. Dans un élan de foi et d'imagination, le futur saint, anticipant les biens de la céleste patrie, énumérait et décrivait en détail tous les dons accordés aux bienheureux, comme la beauté, la vélocité, la santé ; comme la force, la volupté, l'amitié, la joie, l'honneur. Il y a un peu d'arbitraire dans le choix des éléments de cette description, et il faut, en la lisant, beaucoup accorder à la liberté du langage métaphorique. Mais on conçoit quels mouvements de sainte espérance et de pieuse ambition ce tableau de la vie future, présenté avec tant de certitude et d'autorité, devait exciter dans les âmes des religieux rassemblés sous les voûtes de la chapelle de Cluni.

Le pape mourut à Rome le 29 juillet 1099. Son successeur fut Rainier, cardinal-prêtre du titre de Saint-Clément. Sacré le 14 août, il prit le nom de Pascal II. C'était

1. Meditatio XI, *De Redemptione humana*, p. 221.

2. Eadmeri Cantuariensis monachi liber *de Beatitudine cœlestis patriæ*. Ans., *Op.*, App., p. 146.

un Toscan, jadis moine à Cluni, et qui, envoyé à Rome par son abbé, y avait été retenu et admis dans le sacré collége par Grégoire VII. Ainsi l'esprit du grand pontife se perpétuait dans la chaire de Saint-Pierre.

Urbain avait cessé de vivre avant que le terme fixé pour la réponse du roi d'Angleterre fût atteint, car le délai courait jusqu'au 29 septembre. Quand le prince apprit cette mort, il s'écria : « Soit maudit de Dieu qui s'en soucie! Mais le nouveau pape, quelle sorte d'homme est-ce?» Et comme on lui répondit que c'était un homme dans le genre de l'archevêque Anselme : « Par la sainte face de Lucques! dit-il, s'il est tel, il ne vaut rien. Mais qu'il soit comme il voudra; ceci ou cela ne fera pas que, pour cette fois, sa papauté me monte sur les épaules. Au demeurant, me voilà libre, et j'agirai à ma guise. »

Il continua, en effet, ce système de tyrannie qui pesait et sur l'Église et sur le peuple. La spoliation fiscale s'étendit au point que, vers la fin de son règne, il possédait les biens de trois évêchés, Canterbury, Salisbury, Winchester, et de douze abbayes. A l'égard d'Anselme, dégagé par la mort d'Urbain, il eut l'air de n'y plus songer. Seulement, il envoya un messager à l'archevêque de Lyon pour l'entretenir de quelque proposition inacceptable, et le messager, qui partit en promettant son retour, ne reparut pas. Anselme écrivit à Pascal II pour faire acte de soumission et de respect, lui rendre compte de sa conduite et de sa position, s'excuser de ne pas excommunier le roi d'Angleterre, et demander au saint-siége de le protéger et de l'éclairer. On ne voit point que le pape lui ait fait de réponse significative. Rome persistait dans un système de temporisation. Cependant la position du prélat devenait intolérable; elle était honorée grâce au res-

pect des fidèles et à l'amitié du primat des Gaules, mais elle manquait d'indépendance. Ayant épuisé toutes ses ressources et contracté des emprunts qu'il ne pouvait payer, il n'était soutenu que par la libéralité de son ami[1]. D'ailleurs, celui-ci manifestait l'intention d'aller en Palestine. Ce qu'on racontait des croisades enflammait les imaginations; Antioche, Jérusalem étaient prises; Godefroi de Bouillon victorieux. Hugues réunit un concile provincial à Anse, où assistèrent, ainsi qu'Anselme, les archevêques de Bourges et de Tours, pour leur faire part de son projet de voyage et obtenir de son clergé les subsides nécessaires (1100). Il devait partir, revêtu par le pape du titre de légat d'Asie. Déjà ses successeurs à la légation des Gaules étaient désignés.

Cependant le bruit se répandit que l'oppression de l'Église ne serait pas de longue durée, et que Guillaume le Roux ne tarderait pas à recevoir le prix de ses iniquités. C'était une espérance, un désir, un pressentiment, qui devenait, suivant les gens, une vision ou une prédiction. En Angleterre, divers présages menaçaient le roi; un moine de Gloucester avait entendu l'annonce de sa fin par la voix même de Jésus-Christ. L'abbé de Shrewsbury la prophétisait en chaire. Jusque sur le continent, la foi ou la passion croyaient recevoir les mêmes avertissements. Un jour qu'Anselme était à Marcigni, succursale de la maison de Cluni, l'abbé Hugues lui assura que, la nuit précédente, le roi d'Angleterre, cité devant le trône de Dieu, avait été jugé et condamné. Comme tous les couvents avaient leurs griefs particuliers contre Guillaume, les moines de Saint-Alban ont ajouté plus tard

1. *Ep.*, III, 40.

que, la nuit qui précéda cette mort, Anselme, étant encore à Cluni, s'était vu transporter devant le tribunal de Dieu. Les saints d'Angleterre y venaient en grand nombre déposer leurs plaintes, et le Très-Haut, dans sa colère, dit : « Approche, proto-martyr des Anglais, approche; et venge-toi, venge tous les saints de l'Angleterre offensés par un tyran. » Et en parlant ainsi, Dieu remit une flèche de feu à saint Alban, qui la jeta sur la terre en disant : « Reçois, Satan, tout pouvoir sur le tyran Guillaume. » Et le même jour le roi périt, transpercé d'une flèche; et le saint dit à l'archer qui l'avait lancée : « Emporte, démon. » Le crime, ainsi miraculeusement puni, était d'avoir maintenu vacante, pendant quatre ans, l'abbaye de Saint-Alban, après la mort de l'abbé Paul (1093), en rasant ses bois et en pressurant ses vassaux [1].

Anselme n'avait point fait ce rêve. Mais ceux qui l'accompagnaient attestent qu'il reçut de mystérieux avis, et les imaginations exaltées autour de lui les accueillaient avec avidité. « Le jour suivant, dit Eadmer, nous étions de retour à Lyon, et, comme c'était la veille de la fête de Saint-Pierre-aux-Liens, qui se célébrait le 1er août, après avoir dit matines, nous qui étions toujours autour d'Anselme, nous songions à prendre du repos. Voilà qu'un jeune homme de bonne mine parut debout à côté du clerc couché près de la porte de la chambre, et qui avait déjà les yeux fermés pour s'endormir ; et l'appelant par son nom : « Adam ! tu dors ? — Non. — Veux-tu savoir du « nouveau ? — Très-volontiers. — Eh bien, tiens pour

1. Matt. Paris, *Vit. XXIII abbat. S. Alb.*, p. 53. — *Chron. en vers des ducs de Norm.*, t. III, p. 340.

« certain que la querelle entre l'archevêque Anselme et « le roi Guillaume est apaisée. » Adam leva la tête tout joyeux; il regarda de tous ses yeux autour de lui et ne vit personne. La nuit suivante encore, pendant matines, un de nous se tenait debout et psalmodiait les yeux fermés. Voilà que quelqu'un lui donna un petit billet à lire. Il regarda et lut : « Le roi Guillaume est mort.» Il leva aussitôt les yeux et ne vit plus que ses compagnons. »

Trois jours après, Anselme, cédant à d'instantes prières, se rendit à l'abbaye de la Chaise-Dieu, en Auvergne, aux environs de Brioude. C'est là que deux religieux, l'un du Bec, l'autre de Canterbury, lui apportèrent la nouvelle positive de la mort de Guillaume le Roux. Les rois normands étaient de grands chasseurs, et ils avaient largement profité de leur pouvoir pour satisfaire cette passion toute féodale. Dans le Hampshire, au sud de Southampton, un vaste espace de terre utilement cultivé avait été converti en bois consacrés à leur plaisir et désignés sous le nom de la Nouvelle-Forêt, *New Forest*, lieu déjà signalé par plus d'un événement sinistre[1]. Le 2 août, Guillaume y courait à cheval, et, séparé de sa suite, il se trouvait seul dans l'épaisseur des bois avec Walter Tirrel, un de ses favoris, seigneur de Poix et de Pontoise. Une flèche vint le frapper au cœur, soit qu'elle fût lancée par une main imprudente ou ennemie, soit, comme on le raconta dans l'Église, qu'il eût marché dessus et qu'elle l'eût blessé d'elle-même. Il mourut sans repentir ni confession. On observa que jusqu'à ce jour tout lui avait réussi. On vit dans sa mort la justice de

1. Ord. Vital., lib. x, t. IV, p. 66 et suiv. de la trad. — Matt. Paris, t. I, p. 53.



Dieu. Walter Tirrel prit la fuite, l'abandonnant sans lui porter secours, et s'embarqua immédiatement pour la Normandie.

Une fin inopinée est toujours pour un chrétien une fin terrible. En apprenant celle de son ennemi, Anselme ne put retenir ses larmes. Il se hâta de revenir à Lyon, et là il reçut un autre messager, moine aussi de Canterbury, qui venait solliciter son retour au nom de l'Église délivrée. Par le conseil de l'archevêque de Lyon, il partit, regretté de tous; et il n'était pas à Cluni qu'un envoyé du nouveau roi et des grands du royaume se présenta et lui remit de pressantes lettres. Henri lui écrivait qu'élu roi avec la permission de Dieu, par le clergé et le peuple, il avait été forcé, pour prévenir toute incertitude, de se faire sacrer par un autre que lui, mais qu'il le voulait traiter en père; qu'il lui commettait le roi et le royaume; qu'il aurait bien désiré lui envoyer des hommes à lui et de l'argent, mais que les chemins n'étaient pas sûrs; qu'il irait l'attendre à Douvres, et lui porterait de quoi rembourser tous ses emprunts. La lettre était contresignée par Girard, chancelier d'Angleterre et évêque de Hereford, ainsi que par d'autres représentants des prélats et des barons, c'est-à-dire des lords spirituels et temporels du royaume [1]. Anselme fit diligence, et débarqua à Douvres le 23 septembre 1100. Son exil avait duré près de trois ans.

1. *Ep.*, III, 41.



CHAPITRE XV

AVÉNEMENT DE HENRI I[er]. — RÉCONCILIATION. — DES INVESTITURES. — MARIAGE DU ROI. — NOUVELLE RUPTURE.

1100-1102.

L'Angleterre respirait. Telle est la crédulité humaine, qu'un commencement de règne est toujours un moment d'espérance. Guillaume le Roux n'avait jamais été marié. Il laissait la couronne en suspens. Son frère puîné Henri, surnommé Beau-clerc, à cause de son goût pour les lettres, quoiqu'on doute qu'il sût écrire, et qui, selon Guillaume de Malmesbury, réalisa le vœu de Platon en introduisant la philosophie dans le gouvernement, était un prince intelligent qui ne faisait point parade de ses talents et *ne chantait qu'à voix basse* [1], plus modéré de caractère que ses frères, sachant prévoir, se contenir et plaire dans l'occasion, souvent suspect, hostile même à ses deux aînés, et presque populaire en Angleterre. Seul des fils du Conquérant il y était né (1068). Il y avait reçu

1. Il ne signa que d'une croix la charte des priviléges de l'abbaye de Saint-Évroult. On dit seulement qu'il fut le premier duc normand qui sût lire. Malmesb., *Gest. Reg.*, V, p. 155. — Ord. Vital., VI, t. III, p. 19, et Depping, *Hist. de la Norm.*, t. I, p. 314.



de Lanfranc l'ordre de chevalerie (1086). Il s'y trouvait à la mort du roi, tandis que le duc, son frère, n'était pas même en Normandie, et s'arrêtait en Italie à son retour de Jérusalem. Il ne perdit pas de temps, et malgré la résistance de Guillaume de Breteuil et de quelques Normands, au mépris d'un traité, juré par douze barons et par lequel, en 1091, le roi avait assuré la couronne à Robert, il la reçut, ou plutôt la prit à Westminster, des mains de Maurice, évêque de Londres, trois jours après la mort de son frère. Les seigneurs et les prélats qui se trouvèrent présents dirent qu'ils l'avaient élu. Le peuple, fatigué des violences et des désordres du dernier règne, applaudit à l'avénement d'un prince prudent et pacifique, qui ne manquait que de franchise et de générosité. Conseillé par Robert, comte de Meulan, Henri, son frère, comte de Warwick, Hugues, comte de Chester, il promit aux Saxons, qui aimaient à voir en lui un compatriote, un régime de protection et le retour aux lois nationales. Une proclamation royale, qui fut appelée la Charte des Libertés, enregistra toutes ses promesses et devait servir, cent ans après, de base à la Grande Charte. On répéta que la loi d'Edward était rendue à l'Angleterre, mais corrigée, améliorée par le père et par le fils[1]. « Fort de l'appui des Anglais, je ne crains pas les menaces des Normands, » disait-il dans cet acte solennel. Le clergé ne fut pas le dernier à bénir un prince qui n'étalait aucun des vices de son prédécesseur, et qui ne parlait que de rendre des évêques aux évêchés et des abbés aux abbayes.

1. Voyez le texte dans Wilkins, *Leg. Angl. Saxon.*, p. 233, et Hallam, *Suppl. notes*, p. 290.



Tout semblait donc sourire à l'archevêque de Canterbury quand il revit son troupeau. Nous avons encore quelques-unes des chartes par lesquelles le roi lui confirmait tous les droits, priviléges, immunités, dont Lanfranc avait joui [1]. Anselme était fondé à espérer, des sentiments et des vertus ostensibles du roi, l'accomplissement de son vœu le plus cher, la réforme de l'Église. On sait tout ce qu'il fallait entendre par ces mots.

Peut-être aurait-il été pleinement satisfait, s'il ne fût arrivé d'Italie. Il pouvait, en effet, obtenir aisément de Henri Ier tout ce que, sept ans auparavant, il avait en vain réclamé de Guillaume II. Mais, à Rome, il s'était fortifié dans les principes. Il avait appris exactement les intentions et les doctrines du saint-siége; il connaissait les décisions des conciles; il savait maintenant la question des investitures. Nous reviendrons sur cette question encore une fois.

En Angleterre, aujourd'hui, le roi désigne les évêques, qu'il donne aux chapitres *le congé d'élire,* c'est le terme légal; mais il est le chef de l'Église autant que de l'État. En France, depuis un long temps, le roi nomme les évêques, et le pape les confirme par une pure délégation spirituelle, qu'il ne refuserait qu'au sujet indigne. Il institue, dit-on, les évêques; en fait, il les accepte librement, il ne les choisit pas. Ces exemples, et d'autres analogues des pays catholiques, prouvent assez que, par une irrésistible nécessité, difficile à justifier en pure théorie, le pouvoir civil intervient dans le pouvoir spiri-

1. Rymer, *Fœdera*, t. I, part. I, p. 9.—*Monast. Angl.*, t. I, p. 100. — Ans., *Op. Vita*, ex ms. Victor.

tuel. C'est que l'Église est ailleurs que dans le royaume qui n'est pas de ce monde.

Dans la plupart des États modernes, la question des investitures semble donc, sous des formes diverses, avoir été décidée par l'usage ou la loi contre les principes de Grégoire VII. Mais rappelons-nous sous quelle forme elle se posait au onzième siècle.

Charlemagne était, pour ainsi dire, un pontife autant qu'un roi [1], ou plutôt, sa monarchie était unie et entrelacée au gouvernement de la société chrétienne. L'Église régnait en lui et par lui. Des prescriptions religieuses figurent parmi ses décrets; des canons ecclésiastiques sont au nombre de ses lois. Il prêtait sa force à l'autorité spirituelle, et sa force était une sanction. En se faisant le magistrat de la foi romaine, il gagnait à sa monarchie une universalité de plus. Son pouvoir s'égalait à l'étendue de la chrétienté. Charlemagne était le pape du dehors.

Mais ce caractère religieux de la souveraineté s'effaça dans les siècles suivants, et le caractère féodal devint prédominant [2]. Le vasselage à ses divers degrés établit

1. Pontifex in prædicatione, philosophus in liberalibus studiis (Alcuin., lib. 1, *Cont. Elip.*, col. 938).

2. C'est cet échange et presque cette communauté de prérogatives entre l'empire et la papauté au temps de Charlemagne, qui par la suite fournit à l'un et à l'autre des arguments contradictoires à l'appui de leurs prétentions respectives. La distinction entre le commencement du neuvième siècle et les époques postérieures est expliquée dans un discours de Grégoire VI aux Romains : « Poterat tunc rationabiliter concedi quod nunc laudabiliter debet auferri. Cur ita ? quod erat animus Magni adversus avaritiam invictus... Præterea, per tot terrarum interstitia nequibat requiri sedes apostolica ut unicuique electo accommodaret assensum suum, dum esset rex prope... Nunc omnia palatia regum

entre tous les membres de la hiérarchie sociale des liens si étroits, des devoirs si impérieux, que la subordination militaire de notre temps en donne seule une idée, et encore bien imparfaite. Le roi devint donc le chef d'une société aristocratique, qui attacha un sens tout nouveau à ces deux mots : Fidélité et Trahison; deux idées d'origine germaine, et qui ne viennent ni de l'antiquité, ni du christianisme.

Mais, sous quelque aspect brillant que se présente l'institution féodale, elle avait tout pour devenir un instrument d'oppression; au moyen âge, elle engendra une tyrannie encore exécrée dans la mémoire de tous les peuples. L'indépendance du clergé en ressentit les atteintes. On a déjà vu comment la féodalité pénétra dans l'Église, ou comment l'Église prit place dans la société féodale. L'évêque ou l'abbé, généralement élu par le clergé, mais avec l'agrément du roi ou du duc, quand il n'était pas désigné par lui, en vint à relever pour ses fiefs de la royauté territoriale. La vassalité était une subordination, même un service, et pouvait, suivant les temps, devenir pour le prêtre une servitude. Comment exercer, comment même se croire le droit de remontrance, de censure, de correction à l'égard de son seigneur? Et cependant sans cette juridiction sur les âmes, que devient le clergé? Elle devait nécessairement s'abaisser, s'énerver entre les mains de celui qui, selon l'énergique expression de la coutume, s'était fait l'*homme* d'un autre. L'*hommage* était, à un certain degré, une diminution de la liberté individuelle, une démission par-

luxus et ambitus occupavit. Quam merito libertatem suam sponsa Christi asseverat. » — Malmesb., *Gest. Reg.*, II, cap. 13, p. 84.

tielle de l'autorité. L'indépendance de la personne décroissait avec celle de la propriété. Le domaine sacré devenait un temporel saisissable. On sait que jusqu'à la fin du dernier siècle, ce fut le lien par lequel le pouvoir tenait l'Église.

L'investiture est en droit la tradition; c'est la mise en possession réelle ou figurée d'un fief (*Feud. Consuet.*, lib. II, t. 2), ou, plus généralement, d'un bien, d'un titre, d'un pouvoir, d'une juridiction. Un évêché est et surtout alors était toutes ces choses; et comme ces choses sont toutes, jusqu'à un certain point, du ressort du droit civil ou politique, comme il paraît impossible de les posséder dans leur plénitude sans l'attache et la reconnaissance du pouvoir séculier, il n'est pas extraordinaire qu'elles soient par lui conférées, et que l'épiscopat qui rend apte à les posséder, l'épiscopat dont elles sont les attributions, ne puisse être convenablement donné à celui que n'aurait pas choisi ou agréé l'autorité temporelle. Autrement, la dignité spirituelle languit et s'affaiblit hors des conditions sociales qui en sont inséparables. Là est l'origine légitime du droit d'investiture et de tout droit analogue. Mais, dans les institutions humaines, le fond est tellement lié à la forme, la pensée tient de si près à ses organes extérieurs, l'épiscopat spirituel et l'épiscopat temporel sont si intimement unis, que bientôt la puissance publique a paru créer et donner le tout ensemble, et qu'en fait les évêques sont devenus en partie des magistrats issus d'un pouvoir qui n'a pas en lui-même toutes les prérogatives que son choix leur fait acquérir. Ils émanent de celui dont ils ne doivent pas dépendre. Dans le génie des conquérants germains, des symboles légaux exprimaient tous les grands actes

de la vie civile et politique. Une poignée de gazon était le signe de la tradition de la terre. Une épée, une bannière, un gant devenait celui de la collation d'un bénéfice militaire. Le bénéfice ecclésiastique était transmis au chanoine, par le livre; à l'abbé, par le bâton pastoral; à l'évêque, par le bâton et l'anneau. Ces symboles d'une partie des droits du bénéficier finirent par exprimer ces droits tout entiers, au moins dans la croyance commune, et le fait répondit à l'apparence. Les immenses biens qui, depuis Charlemagne et Pépin, avaient été donnés à l'Église, devinrent pour elle un lien d'assujettissement. Les empereurs, les rois de France, les rois d'Angleterre usèrent longtemps sans débat du droit d'investiture. L'élection par le clergé tendait, sous leur autorité, à n'être qu'une formalité, quelquefois omise, ou réduite à un vain cérémonial. Les papes, en presque tout pays, n'intervenaient que dans l'institution des primats et des archevêques, et par le simple don du pallium, qui leur attribuait la plénitude de l'autorité sacrée. On prouve assez bien que cet état de choses a été longtemps accepté et implicitement confirmé par les deux puissances. On établit des précédents décisifs par l'exemple des trois Othons, et d'un prince de bienheureuse mémoire, le cinquième des empereurs de la maison de Saxe, qui s'est appelé saint Henri.

Nous avons dit quels motifs de conscience et de politique décidèrent un jour le saint-siége à protester. Grégoire VI, le premier, s'inquiéta de ces liens de vassalité où tombait l'indépendance de l'Église. Ses successeurs, et le plus grand de tous, interdirent, par la voix des conciles, l'hommage, le serment de fidélité, l'investiture par la crosse et l'anneau. La querelle dura cinquante-

six ans, et fit, dit-on, livrer soixante batailles et tuer deux millions d'hommes. Elle ne se termina qu'en 1123, par la convention de Henri V et de Calixte II[1].

On croit que, dès l'année 1075, un concile de Rome interdit à tout prêtre de recevoir un évêché ou une abbaye d'une main laïque. Ce que l'on sait par les actes mêmes, c'est que, trois ans après, un autre concile de Rome défendit de recevoir aucune investiture de la main d'un empereur, d'un roi, ou de toute autre personne laïque. Il me serait facile de citer sur-le-champ huit conciles où ces prohibitions furent renouvelées[2]; celui de Clermont, par exemple, où l'on ajouta l'interdiction à tout prêtre de faire hommage-lige de fidélité dans les mains d'un roi ou d'un laïque (Can. 17). C'est cette interdiction nouvelle qu'Anselme rapportait d'Italie en Angleterre[3], nouvelle pour lui-même et pour son

1. In Ans. *Op.*, *Vita*, ex ms. Victor. — Du Cange, au mot *Investitura*. — Ellies Dupin, *Histoire des Controverses*, etc. *Onzième siècle*, passim; *douzième siècle*, prem. part., p. 113 et suiv. — Fleury, *Hist. ecclés.*, t. XIV. — D. Cellier, *Hist. gén. des aut. sacrés*, t. XX. — Simonnel, *Traité des droits du Roi sur les bénéfices*, t. I (2 vol. in-4, Paris, 1752). — Schmidt, *Thesaur. Jur. ecclesiast.*, t. V. p. 720. — De Maistre, *Du Pape*, t. I, liv. II, ch. 7. — *The british Critic*, nº LXVII. — Guizot, *Essais sur l'Hist. de Fr.*, Ess. IV et VI. — L'abbé André, *Cours alph. de Droit canon*, aux mots *Investiture* et *Élection*. — Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, passim.

2. Conciles de Rome, 1075; d'Autun, 1077; de Rome, 1078; de Poitiers, 1078; de Rome, 1080; de Bénévent, 1087; de Melfi, 1089; de Clermont, 1095; de Nismes, 1096; de Rome, 1099.

3. Dans le principe, l'Église d'Angleterre avait été établie sur un remarquable pied d'indépendance, comme on le prouve par les actes du concile de Babchild en 692 (Wilkins, *Concil. Brit.*, t. I, p. 56); mais depuis lors et peu à peu cette indépendance était fort tombée. « A multis annis retroactis nulla electio prælatorum erat mere libera et canonica; sed omnes dignitates tam episcoporum quam abbatum per

clergé, car, de tout l'épiscopat, les deux derniers évêques de Rochester avaient seuls été, comme dépendant féodalement du siége de Canterbury, institués librement par l'autorité archiépiscopale. Tous les autres évêques, y compris le primat, s'étaient soumis à l'obligation de l'hommage, aux formes royales de l'investiture. Eadmer convient lui-même que la doctrine revendiquée par son maître était une grande nouveauté, au moins depuis les rois normands. Mais Anselme regardait comme un devoir sacré de faire observer religieusement à l'Église anglicane les règles imposées par la sainte mère des Églises chrétiennes.

Novelty of A's view

Il arrivait muni d'instructions positives du pape. Rétablir toutes choses suivant les lois canoniques, obtenir la restitution du tribut nommé le denier de Saint-Pierre, réconcilier avec le roi le duc Robert, cher à l'Église pour ses exploits en Asie, telle était la mission qu'il avait reçue, et dont les lettres de Pascal II rendent témoignage. Elles sont écrites d'un ton de fermeté remarquable, et rien n'y laissait au scrupuleux prélat le droit de transiger ou d'hésiter devant les prétentions de l'autorité royale.

A son arrivée, Anselme alla joindre le roi à Salisbury[1]. Henri Beau-clerc parut satisfait de le voir, et lui expliqua comment il n'avait pu l'attendre pour lui faire bénir sa couronne. Mais, en même temps, il lui demanda l'hommage, selon la coutume de ses prédécesseurs, et voulut qu'il reçût l'archevêché de sa main. C'était d'un

annulum et baculum regis curia pro sua complacentia conferebat. » (Ingulfe cité par Lingard, *Antiq. de l'Égl. angl.-saxon.*, p. 76 (trad.). Cf. Eadmer, dans la préface de l'*Hist. nov.*, p. 27).

1. *Vit.*, II, p. 25. — *Hist. nov.*, III, p. 57-63,

seul mot remettre en question tout ce qui semblait terminé. Anselme était plein de l'esprit de la cour de Rome; il revenait armé des récentes décisions des conciles. Il fut singulièrement ému de propositions qu'il déclara ne pouvoir accepter. L'acquiescement du roi aux principes de l'Église était la seule condition à laquelle il pût rester en Angleterre; il n'y était point revenu pour y souscrire aux choses qui l'en avaient fait partir. « Que le roi donc déclare ses volontés, ajouta-t-il en finissant, afin que je sache de quel côté me tourner. »

Ainsi la querelle des investitures recommençait. Le roi parut inquiet; il trouvait également grave, et de perdre une prérogative, et de laisser partir Anselme à peine revenu. Il craignait de le voir passer dans le parti de son frère Robert, qui, de retour de la croisade, arrivait en Normandie (septembre 1100). Il usa de l'expédient ordinaire, et demanda un ajournement, afin d'envoyer à Rome, pour obtenir du pape le maintien ou le rétablissement de l'ancienne coutume du royaume. Tout demeurerait en suspens jusqu'aux fêtes de Pâques. Seulement, le prélat rentrerait en possession de toutes les terres que le feu roi lui avait prises. Quoique ce début ne lui inspirât nulle confiance, Anselme, qui ne voulait pas être soupçonné de la moindre opposition politique, accepta l'ajournement et s'en retourna chez lui. Seulement, il rendit compte au souverain pontife. On entrevoit dans ses lettres, avec la consciencieuse résolution de défendre les principes de Rome, la crainte d'aller trop loin; le désir d'être soutenu, guidé, autorisé même à quelque concession. Évidemment, Anselme ne combattait que par devoir; il aurait préféré la paix. Je crois même que l'obéissance, plutôt qu'une conviction

propre, l'attachait aux doctrines dont il était prêt à devenir le martyr. Mais, au génie du penseur, il unissait la soumission d'un enfant. Il ne paraît pas que d'abord le pape fût fort empressé de lui répondre; alors préoccupé de ses propres affaires, il le laissa quelque temps sans direction nouvelle. Anselme demeura livré à ses inspirations personnelles, et un ami lui écrivit : « Rome « aujourd'hui n'a pas un Grégoire, mais l'Angleterre a « un Augustin[1]. »

Quelques jours après sa retraite, Anselme eut à rendre une décision importante, qui ne fut point universellement approuvée, et dont le roi aurait dû se montrer touché. Ce prince aimait Édithe, fille de Malcolm III, roi d'Écosse, et de sainte Marguerite, du sang des rois d'Angleterre, car son père était Edward le Confesseur. On regardait comme une chose nouvelle et grave que le troisième roi normand, le troisième fils du Conquérant, épousât une fille de race saxonne, encore que, pour dissimuler son origine, on lui eût fait changer son nom d'Édithe pour celui de Mathilde. Elle avait été demandée en mariage, d'abord par Alan le Roux, comte de Bretagne, puis par Guillaume de Varenne, comte de Surrey. Mais la politique, d'accord avec l'amour, poussait Henri à une alliance qui rencontrait bien des censeurs. Ceux-ci, n'osant tout haut reprocher à la princesse son origine et sa pauvreté, ne manquaient pas de propager l'opinion, fort accréditée, qu'élevée dans un couvent dès son enfance, elle y était devenue religieuse, puisqu'on l'y avait vue avec un voile. Le roi porta la question

1. *Ep.*, III, 46, 47. — IV, 2 et 4. Ce n'est pas de Grégoire VII qu'il est question, comme on pourrait le croire, mais de saint Grégoire le Grand qui, au sixième siècle, envoya saint Augustin en Angleterre.

devant Anselme, et lui demanda son appui. Le primat était toujours empressé de plaire au roi, quand un intérêt sacré ne le retenait pas. Par position comme par bonté, son penchant le portait à venir au secours des Saxons dont les misères le touchaient. Les persécutions contre le clergé indigène avaient précédé les siennes, et il n'avait pas à se louer du dévouement ni du courage des évêques normands. Le mariage projeté n'offrait donc rien en lui-même qui contrariât ses vues. Mais la règle était formelle, et rien ne l'aurait déterminé à faire entrer dans le lit du roi une épouse du Seigneur. Édithe fut appelée, interrogée. Elle déclara qu'elle était libre, et qu'elle le prouverait au jugement du pays entier. « Je ne nie pas pourtant, disait-elle, avoir porté le voile; toute jeune et tremblante sous la verge de ma tante Christine, que tu as bien connue, je lui obéis, quand, pour me préserver de l'outrage des guerriers normands, elle me mit sur la tête un lambeau de laine noire. Je voulais le rejeter, mais elle m'adressait de vifs reproches. Je le portais en gémissant en sa présence; mais, à peine seule, je le foulais aux pieds; folie d'enfant, qui du moins prouve ma résistance. Voilà seulement, je parle en conscience, comment j'ai été voilée. Une fois, mon père me vit, et telle fut sa colère qu'il m'arracha ce voile et le déchira, appelant le courroux de Dieu sur ceux qui m'avaient forcée de le prendre, protestant qu'il me donnerait au comte Alan plutôt que de faire de moi une religieuse[1]. » Anselme hésitait encore après l'avoir

1. Ces mots du roi Malcolm présentent un double sens. Il y eut plus d'un comte Alan ou Alain en Bretagne, et il se peut que la haine des Anglais et des Écossais les portât à employer proverbialement ce nom comme celui d'un ennemi et du pire des époux qu'un père pût donner

entendue. Il était scrupuleux et incertain. Il assembla un conseil d'évêques, d'abbés, de nobles, de religieux, dans le domaine de Lambeth qui appartenait aux moines de Saint-André de Rochester, là où s'élève le palais des archevêques de Canterbury, sur la Tâmise, en face de Westminster. La cause fut exposée : des témoins furent produits, qui confirmèrent le dire de la jeune fille. Deux archidiacres, Guillaume de Canterbury et Humbald de Salisbury, envoyés à Wilton et à Romsey, lieux où Édithe avait été élevée dans un monastère fondé par Edward I[er], rapportèrent qu'ils avaient soigneusement questionné les religieuses, sans avoir rien appris de contraire à son récit. On raconte même que l'abbesse fut mandée et entendue devant le concile, et qu'elle déposa ainsi : « Dans la vérité, le père d'Édithe me la confia, non pour en faire une religieuse, mais pour l'élever dans notre maison avec d'autres jeunes filles étrangères. Elle avait cessé d'être un enfant, lorsqu'un jour on m'annonça que le roi Guillaume, frère du roi, notre seigneur, venait pour la voir. Déjà même il était descendu de cheval devant la porte de notre église, et il ordonnait qu'on ouvrît, « voulant, disait-il, faire ses prières. » Cette arrivée imprévue m'inquiéta; la beauté de la jeune Édithe pouvait entraîner à quelque violence un prince

à sa fille. D'un autre côté, Orderic Vital dit positivement qu'Alan le Roux, comte de Bretagne, demanda au roi Guillaume II la main de Mathilde, et que *morte præventus non obtinuit*. Mais cet *Alanus Rufus* pourrait difficilement être Alain Fergant qui épousa Constance, fille de Guillaume le Conquérant, en 1086, et devint veuf au bout de quinze ans. M. Leprevost pense qu'il s'agit, non d'un comte régnant, mais d'un fils d'Eudon, comte de Bretagne. Il est difficile de concilier à cet égard les différents passages d'Orderic Vital (t. II, lib. II, p. 290, t. III, lib. VI, p. 29, et lib. VIII, p. 400).

indompté, qui s'emparait de tout ce qui se trouvait sur son chemin. Je la conduisis dans ma chambre intérieure, je lui confiai mes craintes, et, avec son consentement, je lui jetai un voile sur la tête, pour la préserver de toute coupable tentative. Cependant le roi était entré dans notre cloître, pour y voir des roses et nos autres fleurs. Dès qu'il eut aperçu Édithe voilée au milieu de nos jeunes filles, il partit et quitta le couvent. Ce brusque départ était bien l'aveu de ses intentions. Dans la même semaine, le père d'Édithe vint, il vit son voile, se fâcha, le déchira, le mit sous ses pieds, et il emmena sa fille. »

L'enquête terminée, Anselme commande aux évêques, sur leur devoir d'obéissance chrétienne, de n'écouter ni crainte ni faveur, et il se retire pour les laisser opiner en liberté. Quand il revient, on lui dit qu'après un mûr examen il a paru que la princesse, ayant agi dans un âge tendre où son père pouvait seul ordonner de son sort, ne saurait être judiciairement violentée dans une cause qui ne regarde plus qu'elle, et que c'est à sa volonté de disposer de sa personne. Ainsi en avait jugé l'archevêque Lanfranc, lorsqu'il avait fait prononcer, en concile, que les jeunes filles qui, au moment de la conquête, s'étaient réfugiées dans les couvents pour échapper au dernier outrage, devaient être considérées comme ayant choisi cet asile pour sauver leur honneur, non pour accomplir un vœu de religion, et celles-là, cependant, avaient pris le voile volontairement, tandis qu'Édithe n'avait cédé qu'à la contrainte.

Quand le roi connut cette décision, il demanda à l'archevêque s'il avait quelque objection à faire. « Aucune, répondit celui-ci, car le jugement est canonique. — Dès que vous approuvez le jugement, je veux que vous nous

fianciez. — Je ne blâme pas le jugement, reprit le prélat; mais si Votre Majesté voulait m'en croire, je lui conseillerais de ne pas faire ce mariage. D'une façon ou d'une autre, elle a porté le voile, et vous pouvez trouver bien assez de filles de rois et de comtes. » Et comme le roi insistait : « Mon avis donné, vous pouvez n'en tenir compte, et faire ce qu'il vous plaira. Mais qui vivra verra. Je crois que l'Angleterre ne se réjouira pas longtemps de la postérité née d'une telle union [1]. » Le roi demeura sourd à cette prédiction, qui parut s'accomplir, quand le fils de Mathilde périt à dix-sept ans dans les eaux de Barfleur; qui se serait accomplie, si le fils de sa fille n'était devenu le chef de la dynastie des Plantagenets. Anselme n'était pas fâché, après avoir dit sincèrement son avis, de pouvoir, en sûreté de conscience, faire une chose agréable au roi. On amène donc Édithe; son air est plein de douceur. Elle apprend tout ce qui s'est fait; elle demande à ajouter quelques mots, et elle offre d'établir, soit par l'épreuve du sacrement, soit par toute autre qui lui sera déférée suivant le droit ecclésiastique, qu'elle a dit vrai, non qu'elle pense qu'on n'en croie pas sa déclaration, mais pour ôter aux méchants tout prétexte de blasphémer contre la vérité. L'archevêque la rassure; toute épreuve est inutile après une décision si imposante; il la renvoie avec sa bénédiction; et peu après, le jour de Saint-Martin (11 novembre 1100), aux portes de l'église, en présence du roi, des grands et du

1. Heriman, troisième abbé de Saint-Martin de Tournai, dit, dans un manuscrit consulté par les Bollandistes, avoir entendu dans son enfance ce récit de la bouche de saint Anselme. Nous avons, à l'aide de sa version, complété la narration, un peu différente, d'Eadmer. *Act. Sanct.*, april., t. II, p. 723.

peuple, il raconte tout, et commande, de l'autorité de Dieu, à quiconque aurait quelquè chose à opposer, de le dire sans hésiter devant toute l'assemblée. On se tait, et, consacrant le mariage, il bénit Édithe, comme femme et comme reine.

Il prit pour elle une grande affection, et lui inspira de vifs sentiments de reconnaissance et de respect; du moins montra-t-elle un constant désir de lui plaire.

La nouvelle reine Mathilde, *good queen Molde*, était belle et pieuse; elle avait l'esprit cultivé, le goût des lettres, une pédanterie ingénieuse, une libéralité que les savants éprouvèrent, une charité que bénirent les pauvres. Elle lavait leurs pieds et pansait leurs plaies, tandis que ses largesses à des hommes d'art et d'étude, surtout à des étrangers, la faisaient accuser de trop chercher la renommée, car elle ne cessa jamais d'être attaquée par le parti gallo-normand. On a prétendu qu'elle se maria à contre-cœur; Matthieu Paris, historien caustique et médisant, veut qu'en accordant son mariage aux nécessités de la politique, elle ait dit qu'elle recommandait le fruit de ses entrailles au démon. Cette parole qu'il a raison de trouver horrible est peu vraisemblable, et l'étroite union des deux époux paraît attestée par les railleries mêmes des favoris de Guillaume le Roux, de ces Normands débauchés qui leur donnaient, comme à un ménage de Saxons, les noms dérisoires de Godric et de Godiva. En tout, Henri ne reprit le dessus dans sa chevalerie normande que lorsqu'il eut gagné la bataille de Tinchebray [1].

1. Ans., *Op.*, *Ep.*, III, 55 et 57; *Annot.*, p. 575 et 576. — *Hist. nov.*, III, p. 58. — Malmesb., *Gest. Reg.*, II, p. 93; V, p. 156 et 164. — Ord. Vit., X, p. 784, et Gemetic. VIII, 10, dans Duchesne.

Mais ses dehors réguliers, ses goûts paisibles ne pouvaient que réussir auprès d'Anselme, qui, de son côté, aurait dû être véritablement en faveur. Il ne négligeait aucune occasion de montrer au roi sa fidélité politique, et de le servir en tout ce qui ne blessait point les principes de l'Église.

Robert Courte-heuse, l'aîné des fils de Guillaume le Conquérant, avait vu pour la seconde fois le royaume de son père lui échapper. Quand il arriva d'Orient en Normandie, il fut entouré de mécontents qui l'engagèrent à équiper une flotte pour l'Angleterre. La plupart étaient d'anciens courtisans de Guillaume le Roux. Parmi eux s'agitait ce Ralph Flambard, que nous avons vu l'ardent exécuteur de ses tyranniques volontés. De honteux services l'avaient conduit sous le dernier règne aux fonctions de trésorier, de justicier, enfin, chose étrange, d'évêque de Durham. Pendant l'absence d'Anselme, il avait, par la crainte ou la ruse, dérobé sa consécration au dernier archevêque d'York, Thomas de Bayeux. Un

— Matt. Paris, t. I, p. 58. Je dis, avec Guillaume de Malmesbury, *Godric* et *Godiva;* et son traducteur, M. Giles, qui regarde aussi ces surnoms comme des moqueries, remarque que *god-ric* semble exprimer le royaume de Dieu (p. 429). Le *British Critic* dit, d'après Henri de Knighton, qu'on appelait les deux époux *Godric, Godfadyr* (fort en Dieu, père en Dieu), et *Godiva* (n° 67, p. 105). *Godric* est là sans doute pour *Leofric*. Leofric, comte de Mercie, et sa femme Godiva, célèbres par leur piété, avaient bâti le couvent de Coventry, dont on vantait la magnificence. Une mascarade populaire rappelle chaque année dans cette ville le souvenir de lady Godiva (Malmesb., *Gest. Reg.*, IV, p. 129, et *Gest. Pont.*, IV, p. 239; Bromton, *Chron.*, p. 949. Henr. Knight., p. 2334 et 2375; Rog. Wendov., t. I, p. 496). Peut-être aussi s'agit-il de Godric, célèbre abbé de Croyland, et dont les Normands faisaient par moquerie le mari de Godiva à cause de la racine commune *God*. — (Ingulph., *Hist.*, p. 890, dans Savile; Lingard, *Antiq.*, ch. 4, p. 185).

des premiers actes du roi Henri fut de le mettre en prison, pour qu'il eût à rendre compte de ses déprédations; mais il parvint à s'échapper de la Tour de Londres. Retiré en Normandie, il y devint, dit Anselme, le *seigneur des pirates*, et fut un des plus pressants instigateurs de la guerre entre les deux frères. Le duc Robert avait des qualités chevaleresques et la piété d'un croisé; mais il était prompt et instable dans ses résolutions. Il s'engageait aisément et sans prévoyance dans une entreprise. Parti du Tréport au mois de juillet ou d'août, il débarqua à Portsmouth avec des troupes. Il venait revendiquer par les armes son droit de primogéniture. Sa présence divisa la noblesse et inquiéta un moment le roi; mais si l'agresseur était appuyé par le comte de Surrey, par Robert de Bellesme, Roger de Lancastre, dit le Poitevin, Ives de Grentemesnil, Henri eut pour lui les conseils et l'autorité de l'archevêque de Canterbury et du comte de Meulan. Il avait rassemblé son armée à Pevensey, et le prélat venait souvent dans son camp. Non content de se prononcer par ses actes, il rappelait à tous leur devoir envers Henri; il prêchait devant l'armée la fidélité et le dévouement, et ne cachait pas que si le duc marchait en ennemi, il le frapperait de l'excommunication. La défection de quelques seigneurs ne suffit point pour donner bonne chance au parti de l'assaillant. On dit que, par une courtoisie digne d'un chevalier normand, Robert s'abstint d'attaquer Winchester, où la reine, sa belle-sœur, attendait l'heure de son accouchement. Bientôt les deux frères, chacun à la tête de ses troupes, se joignirent dans les environs de cette ville; une entrevue eut lieu, un accommodement fut négocié, et Robert, à qui fut promise une somme annuelle de trois

mille marcs d'argent, resta quelque temps à la cour de son frère. On ajoute même que, dans un de ses mouvements de générosité capricieuse, il fit présent à la reine Mathilde de l'argent qui devait lui être payé la première année [1].

Cependant la vieille question demeurait indécise. Gui, archevêque de Vienne, qui fut pape sous le nom de Calixte II, était venu en Angleterre, avec le titre de légat dans toute la Bretagne. Mais quand il voulut exercer l'autorité attachée à ce titre, il ne réussit pas à la faire reconnaître. Sa prétention parut inouïe, nul n'ayant en Angleterre le pouvoir apostolique que l'archevêque de Canterbury, qui ne manqua pas de réclamer son privilége. Quoi qu'il en soit de cet incident, resté assez obscur, Gui repartit sans avoir exercé aucune des fonctions de légat. Il n'y eut désormais d'envoyés du saint-siége que des nonces. Jean, ce Romain qui avait été chanoine à Beauvais, puis moine au Bec, puis abbé de Telèse, maintenant évêque de Tuscule, vint, dit-on, vers ce temps, (1101) recueillir les produits du denier de Saint-Pierre. Il rencontra en chemin l'archevêque de Lyon qui se rendait à Jérusalem et put en donner des nouvelles au primat à qui il apportait une lettre du pape relative à sa mission. Dans cette lettre, Pascal II recommandait clairement Robert Courte-Heuse, et semblait épouser sa cause. C'était une nouvelle raison pour le roi de savoir gré à Anselme de sa conduite [2].

Au début de la guerre, il n'avait pas épargné les pro-

1. Wil. Gemet., VIII, 12. — Ord. Vit., XI, p. 805, dans Duchesne. — *Roman de Rou*, t. II, p. 363. *Marca* étant souvent pris pour *libra* (du Cange), il faut évaluer la somme à 3,000 livres. Voy. p. 133.

2. *Ep.*, III, 42, et IV, 2. — Fleury, t. XIV, liv. LXV, p. 22.



messes; mais aucun effet n'attestait encore sa sincérité ni sa reconnaissance. Le temps de Pâques, fixé comme terme du délai, était dépassé, lorsqu'enfin les deux envoyés reparurent, arrivant d'Italie, et Anselme fut mandé à la cour, pour prendre connaissance de la réponse du pape aux lettres royales. Pascal II, dans un langage modéré et bienveillant, y maintenait strictement les droits contestés. Cette lettre mérite d'être lue; elle est un des nombreux exemples de la manière singulière et détournée dont se traitaient les questions qui intéressaient l'Église. L'Église se croyait et sans doute elle se croit encore obligée de rattacher au texte et à la pensée du christianisme, qui n'a traité que de dogme et de morale, les principes et les droits qu'elle soutient pour protéger, comme institution et comme pouvoir, son existence sociale. De là un style de chancellerie plus mystique que diplomatique, mais toujours remarquable par un mélange d'habileté et d'onction qui annonce un pouvoir spirituel, je veux dire un pouvoir qui ne procède point par la force. Ainsi, on lit dans la lettre de Pascal cette citation de saint Jean : « Le Seigneur a dit : « Je suis la porte. Celui « qui entrera par moi sera sauvé (x, 9). » La conséquence, c'est qu'il faut entrer dans l'Église par la porte spirituelle, c'est-à-dire qu'on ne doit pas recevoir des rois les dignités ecclésiastiques. Est-ce que le prince s'intéresse à la femme adultère? Or l'Église deviendrait adultère, si un autre pouvoir que le pouvoir légitime lui donnait un époux. L'élection canonique des évêques a son principe dans ces mots de saint Paul : « Personne ne « se donne lui-même cet honneur, mais bien celui que « Dieu appelle, comme Aaron (*Hébr.*, v, 4). » C'est pour cela que l'empereur Justinien a voulu que la vie de

l'évêque fut discutée au moment de l'élection, et que chacun pût réclamer et faire juger son opposition [1]. C'est là un droit du peuple entier; comment serait-il absorbé par la puissance royale? N'est-il pas monstrueux que le fils engendre le père, que l'homme crée Dieu? car les prêtres sont les vicaires de Dieu. Le devoir de l'Église est donc d'énergiquement résister à cette abominable investiture royale, comme à une tyrannique usurpation. « Ce n'est pas sans cause que le ministre de Dieu porte une épée. » Après ces mots de saint Paul, qui enveloppent une menace, Pascal termine en exhortant le roi à se désister de toute prétention profane, et à se bien persuader que l'autorité royale sera plus forte et plus respectable, lorsque l'autorité divine régnera dans ses États. Ne sera-ce pas une joie pour lui que d'*avoir les saints apôtres pour tuteurs de son royaume* [2] ?

Le premier mouvement du roi ne fut point à l'obéissance. Excité par son frère, qui, peut-être, se vengeait sur Anselme des mécomptes d'une réconciliation forcée, il exigea l'hommage, et déclara qu'il continuerait à donner les évêchés et les abbayes, suivant l'usage de ses prédécesseurs. La réponse du prélat fut toujours la même : il ne pouvait s'exposer volontairement à l'excommunication. Alors se renouvelèrent les scènes du dernier règne. D'un côté, l'on disait : « Rendez à César ce qui est à César; » de l'autre : « Nul ne peut servir deux maîtres. » Le roi répétait qu'il ne pouvait laisser amoindrir l'autorité transmise par ses devanciers, ni souffrir dans son royaume quelqu'un qui ne fût son homme. An-

1. Justin., *Nov. Coll.*, I, t. VI; *Nov.* VI, cap. I.
2. *Hist. nov.*, III, p. 59.

selme répondait qu'il ne pouvait céder à Henri ce qu'il avait refusé à Guillaume, ni trahir la cause de l'Église romaine après s'être exilé pour elle. Les prélats et les nobles, inquiets ou malveillants, allaient du roi au primat, et revenaient du primat au roi; tantôt cherchant à rétablir le bon accord, plus souvent se disputant l'honneur de plaire au prince. L'affaire n'avait point de fin, et Anselme s'était retiré, n'augurant rien de favorable, lorsqu'un jour il reçut des lettres très-amicales, par lesquelles le roi l'appelait auprès de lui, et lui annonçait l'intention de tout pacifier. Il se rendit à Winchester, où tout se réduisit à une démarche unanime de la haute noblesse et du haut clergé, qui vinrent le prier d'envoyer pour son compte deux messagers à Rome, pour poser plus nettement la question; et comme il était lui-même un peu incertain, n'ayant pas reçu de réponse du pape, il fit partir Baudoin du Bec et Alexandre de Canterbury, tandis que le roi confiait une mission analogue à Girard, nommé naguère archevêque d'York, à Herebert, évêque de Norwich, et à Robert, évêque de Chester. Il leur donna pour le pontife cette lettre, vraie lettre de roi d'Angleterre [1] : « Je me réjouis fort avec vous de votre promotion au siége de la sainte Église de Rome, souhaitant que l'amitié qui unissait mon père à vos prédécesseurs demeure intacte entre nous. Aussi, pour que la bienveillance et l'affection commencent par se montrer de mon côté, je vous envoie le bénéfice [1] que saint Pierre a tenu des rois qui ont régné avant moi [2], et je veux que vous ayez de mon temps les honneurs et la même obéis-

1. *Ep.*, III, 47 et 48. — Bromton, *Chron.*, Scr. X, p. 999.
2. Le tribut de Saint-Pierre. Voyez ci-dessus, p. 72.

sance que vos prédécesseurs ont obtenus dans ce royaume du temps de mon père; avec cette convention expresse que les dignités, droits et avantages établis dont mon père a joui dans le royaume d'Angleterre du temps de vos prédécesseurs, je continue à en jouir de votre temps dans ce même mien royaume. Et que Votre Sainteté soit bien avertie que, moi vivant et Dieu aidant, les priviléges et coutumes du royaume d'Angleterre n'éprouveront aucune atteinte. Et si moi, ce qu'à Dieu ne plaise, je me laissais tomber dans un tel abaissement, mes barons, bien plus, le peuple de toute l'Angleterre ne le souffrirait pas. Ainsi, très-cher père, après meilleure délibération, que Votre Bénignité se conduise envers moi de façon à ne me point forcer, ce que je ferais à regret, de me retirer de votre obédience. »

Deux des envoyés du roi avaient eux-mêmes pour leur compte quelque affaire à régler à Rome; l'archevêque d'York, recommandé par son primat et par son prince [1], voulait avoir le pallium; Herebert prétendait recouvrer sa juridiction sur l'abbaye de Saint-Edmond, dont, quelques années auparavant, l'abbé avait obtenu du pape Alexandre II le privilége de relever exclusivement du primat. Il arriva même à Herebert un événement qui peint les mœurs du temps. Il s'était séparé de ses compagnons de voyage, et, en entrant dans la province de Lyon, il fut arrêté par un certain Gui, homme de mœurs brutales, puissant dans ces quartiers, et qui lui fit un crime, étant de l'Église d'Angleterre, d'aller à Rome desservir l'archevêque de Canterbury. Il fallut que le prisonnier jurât le contraire sur de saintes reliques, et

1. *Ep.*, III, 48, et IV, 2. Bromton, *ubi supr.*

payât en outre pour rançon à peu près quarante marcs d'argent, qu'à son retour il eut soin d'imputer sur les revenus de l'Église de Saint-Edmond.

Que se passa-t-il à Rome, et que fit la nouvelle ambassade? On l'ignore. Il était impossible qu'elle obtînt le désaveu des principes ultramontains. Elle ne l'obtint pas, ni même la concession écrite d'un ajournement ou d'un moyen terme. La correspondance officielle est sous nos yeux; elle ne contient rien de semblable. Est-il impossible de supposer que, dans la négociation orale, le pape ait montré plus de complaisance et autorisé des atermoiements, s'ils étaient accordés par les deux partis? Cette prudence conciliante est-elle en opposition avec la politique romaine? On en jugera. Une chose mieux assurée, c'est que les trois prélats qui représentaient le roi auraient désiré qu'il en fût ainsi, ou, du moins, qu'on pût croire qu'il en était ainsi. Ce qui est tout à fait certain, c'est que le roi était absolu et opiniâtre. Parce qu'il n'aimait ni la guerre ni les violences, parce qu'il préférait aux voies directes les voies détournées, ne pensez pas qu'il fût médiocrement jaloux de son pouvoir. Dans la guerre de chicane qu'il entreprit contre Anselme, il montra toutes les ressources d'une volonté patiente qui se contient et ne se lasse pas.

La députation, en revenant d'Italie, rapporta des lettres du pape, pour le roi, pour l'archevêque. Celles que ce dernier reçut étaient positives; son autorité était confirmée, sa conduite louée. Tant que Dieu le conserverait au royaume d'Angleterre, le pape ne devait plus avoir d'autre légat que lui. « Grâces soient rendues à Dieu! Placé parmi des barbares, l'autorité épiscopale se maintient en toi; ni la violence des tyrans, ni la faveur

des puissants ne te détache de la vérité. Fais ce que tu fais, dis ce que tu dis... Naguère, dans le synode tenu au consistoire de Latran, nous avons renouvelé les décrets de nos pères, en interdisant qu'aucun clerc ne reçût, de la main d'un laïque, des Églises ou des biens d'Église. Là, en effet, est la racine de la corruption simoniaque, car des hommes insensés cherchent à plaire à des personnages séculiers pour obtenir les honneurs ecclésiastiques. » En même temps, le pape, dans une instruction détaillée, résolvait sept questions de droit canonique et de discipline qu'Anselme lui avait soumises ; le doute n'était donc plus possible; sa conduite était toute tracée[1].

Cependant, le roi convoque, pour la Saint-Michel 1102, sa cour plénière à Londres; il y appelle l'archevêque, et il renouvelle son alternative : ou reconnaître les usages traditionnels de la royauté, ou quitter le royaume. « Qu'on lise les lettres récemment arrivées, dit l'archevêque, et si mon honneur et mon devoir d'obéissance le permettent, je m'efforcerai de lui complaire. — Qu'on voie ses lettres, s'il le veut, dit le roi. Quant aux miennes, qu'il sache bien que, cette fois, on ne les verra pas. — Quand il lui plaira de les montrer, reprenait l'archevêque, il obtiendra ce que j'étais prêt à faire. — Les lettres, répliquait le roi, ne me font ni ne me feront agir. Mais plus d'incertitude ni de détours! Qu'il dise s'il veut en tout se conformer à ma volonté. » Ces réticences parurent singulières. Anselme laissa lire et relire à qui le voulut les lettres qu'il avait reçues. On vient de voir que la doctrine des conciles italiens contre l'investiture,

1. *Hist. nov.*, III, p. 61. — *Ep.*, III, 44 et 45.

source empoisonnée de la simonie, était confirmée. C'est alors que les évêques qui revenaient de Rome donnèrent à entendre que ces lettres n'étaient point d'accord avec les paroles qu'ils tenaient de la bouche même du saint-père. Pressés de s'expliquer, ils soutinrent que le pape leur avait dit que, puisqu'en toute autre chose la conduite du roi était celle d'un bon prince, il tolérerait, sa vie durant, qu'il donnât l'investiture, et ne l'excommunierait pas, s'il investissait, par la crosse et l'anneau, des personnes religieuses. Il n'avait pas voulu, ajoutèrent-ils, leur donner acte par écrit de cette concession, dans la crainte unique que, venant à être connue, elle n'encourageât ailleurs d'autres usurpations. Les religieux envoyés par Anselme ne manquèrent pas d'attester que le pape n'avait rien dit à personne qui démentît ses lettres. Les évêques répondaient qu'avec eux le pape n'avait pas été le même en public et en secret. Baudoin, ne pouvant souffrir qu'on accusât ainsi le saint-siége d'avoir varié, leur reprocha d'aller contre ce qu'en sa présence ils avaient juré au pape par la foi et les sacrements. La querelle fut vive, et elle partagea les esprits. On disait ici qu'il fallait en croire le dire des moines, confirmé par des écrits portant le sceau du pape; là, qu'on devait ajouter foi à l'assertion de trois évêques, plutôt qu'à une peau d'agneau noircie d'encre et chargée d'un morceau de plomb, sans écouter des moinillons qui, en faisant profession de renoncer au siècle, avaient perdu tout droit de témoigner dans une affaire séculière. « Mais ce n'est point une affaire séculière, » objectait Baudoin. Et on lui répondait : « Nous te connaissons pour un homme de bien; mais l'ordre même exige que le témoignage de trois prélats, dont un archevêque, l'em-

porte sur celui de deux moines. — Et le témoignage des lettres? répliquait Baudoin. — Quand nous ne recevons pas, lui répondait-on, le témoignage de deux moines, nous recevrions celui d'une peau d'agneau! — Eh mais, disaient à cela les moines, est-ce que les Évangiles aussi ne sont pas écrits sur des peaux d'agneau? »

Anselme balançait. Paraîtrait-il ne pas tenir compte d'une lettre apostolique? Donnerait-il un démenti à des évêques déposant dans leur caractère épiscopal? Voici le parti auquel il s'arrêta. Il écrivit au pape une lettre pressante pour lui demander une injonction formelle : « J'invoque en suppliant la charité de toute la religion romaine. Je ne crains ni l'exil, ni la pauvreté, ni les tortures, ni la mort. Mon cœur, avec l'aide fortifiante de Dieu, est prêt à tout, pour l'autorité du siége apostolique et la liberté de ma mère, l'Église du Christ. Je demande seulement à votre grandeur de m'apprendre ce que je dois tenir pour votre volonté... Ou exceptez l'Angleterre de l'excommunication prononcée par le concile de Rome, ou signifiez-moi par une lettre que vous voulez tout maintenir, quoi qu'il m'advienne, ou intimez-moi formellement les exceptions et les restrictions qu'il plaît à votre sagesse d'admettre [1]. » Mais, en même temps, Anselme avait une sincère envie de terminer, ou du moins d'assoupir la querelle. Toutes ces luttes le fatiguaient. « Vous avez éprouvé de rudes anxiétés, lui écrivait l'abbé de Cluni, et je sais que vous aimeriez bien mieux, comme Marie, vous asseoir aux pieds de Dieu et contempler sa face, que travailler, comme Marthe, au service actif [2]. » Deux

1. *Ep.*, III, 73.
2. *Ep.*, IV, 17.

évêchés étaient vacants. Le roi annonçait l'intention d'en disposer. Anselme déclara que la crainte seule de se tromper l'empêchait de permettre l'hommage réclamé; mais que, par déférence pour la volonté unanime des grands du royaume, si le roi investissait de nouveaux évêques, il n'exclurait personne de sa communion, jusqu'à ce que ses nouveaux messagers lui eussent rapporté une décision définitive. Il se réservait seulement le droit de ne consacrer aucun de ceux qui auraient acquis ainsi leur dignité, et de n'autoriser personne à les consacrer. Cet arrangement fut accepté; et le roi, se croyant en possession de la prérogative tant disputée, joyeux et triomphant, créa, par le don de la crosse, évêques de Salisbury et de Hereford, deux clercs, Roger, son chancelier, et un autre Roger, son lardier. C'étaient des choix de favoris, surtout le premier, qui fut par la suite désigné sous le nom de Roger le Grand. Du temps que Henri était à la cour du duc, son frère, en passant un jour aux environs de Caen, il était entré dans une église et là il avait demandé au prêtre de lui dire la messe. Celui-ci s'en était acquitté si lestement, que les hommes d'armes de la suite du prince s'accordèrent à déclarer qu'ils n'avaient jamais vu homme plus propre à faire un chapelain pour des gens de leur profession. « Suis-moi, » lui dit Henri, et il trouva son chapelain si intelligent, si commode, qu'il lui confia ses affaires et l'administration de sa maison. Sur le trône, il en fit son conseiller intime, lui donna le titre de chancelier, et enfin d'évêque. Plus tard, il lui délégua pendant ses voyages le gouvernement tout entier. C'était un homme actif et habile, un prélat magnifique. Il y eut aussi plus tard un autre chancelier du nom de Roger,

son neveu, et plus que son neveu, dit Guillaume de Malmesbury [1].

Quant au lardier, il ne garda pas son titre huit jours.

1. Malm., *Gest. Reg.*, V, p. 161; *Novell.*, II, p. 181-183; *Trad. angl.*, p. 441 et 500. — *Gest. Pont.*, IV, p. 286. — *Lardier*, *larderarius*, *præfectus lardario*, celui qui gardait les provisions de bouche. Ce titre devait être celui d'un officier du palais, comme *pannetier*, *échanson* (Du Cange. — *Dict. de Trévoux*).

CHAPITRE XVI

SUITE DE LA RUPTURE. — CONCILE DE LONDRES. — SECOND EXIL D'ANSELME.

1100-1103.

L'habileté du roi d'Angleterre rendait la situation du primat très-difficile. Un prince respectable par les apparences de sa vie, modéré dans son langage, jaloux de son pouvoir et obstiné dans ses desseins ; mais ami de l'ordre et de la loi, et qui faisait la police de son royaume avec rigueur, mais avec justice, n'offrait point de prise contre lui, et l'opinion publique n'appuyait pas l'archevêque dans la lutte de principes qu'il avait engagée. L'esprit d'opposition ne se montrait que chez les barons normands, qui regrettaient la licence du dernier règne ; et là, Anselme n'aurait trouvé ni voulu trouver de sympathie. Il appartenait bien plutôt au parti contraire, qui approuvait en général la politique royale, et qui aurait condamné toute opposition, même celle d'un saint homme. J'imagine que les bons esprits du temps déploraient sa conduite ; et quelques-uns même devaient aller jusqu'à dire que les gens qui écrivaient si bien sur les choses abstraites n'entendaient pas les affaires, et que ces hommes de cloître et de méditation étaient insupportables avec leurs principes. Lui-même, scrupuleux dans sa résis-

tance, redoutait toute apparence d'hostilité. Hors sur un point, il se rangeait du côté de la couronne. En se montrant consciencieux, il craignait de paraître exigeant et obstiné, et il sentait qu'il obtenait du peuple plus de respect pour sa personne que d'intérêt pour sa cause.

La noblesse lui avait été assez favorable du temps qu'il luttait contre Guillaume le Roux; mais il ne pouvait compter sur elle, quand, n'ayant reçu aucun outrage, il s'élevait contre un droit de seigneurie féodale. Quoique les barons anglais n'aient jamais, pour la plus grande gloire et la plus grande durée de l'aristocratie britannique, possédé la totalité des prérogatives distribuées à tous les degrés de la hiérarchie dans la féodalité du continent, ils ne pouvaient être ardents à prendre fait et cause pour l'Église, engagée dans un débat contre le roi en sa qualité de premier seigneur de la terre, de chef des conquérants du sol. Anselme, sans cesse occupé de trouver des autorités pour sa thèse, des approbateurs pour sa conduite, faisait de fréquents appels à la piété des nobles dames, qui lui portaient une vénération particulière, pour obtenir par elles la bienveillance de leurs époux et de leurs parents. La première de toutes était la reine Mathilde, avec laquelle il entretenait un commerce épistolaire, qu'il comblait de louanges tendres et respectueuses, et qui, dans ses lettres longues et étudiées, s'attachait à montrer de la reconnaissance, de la dévotion et du bel esprit. La comtesse Ida de Boulogne reparaît souvent aussi parmi ses correspondantes. Il écrit à Clémence de Bourgogne, femme de Robert II, comte de Flandre, et il lui rend grâce de ce que ce seigneur a institué dans ses domaines des abbayes, sans en donner de sa main l'investiture. C'est à sa prudente clémence qu'il en rap-

porte l'honneur, dit-il, en jouant sur le mot, et en elle il connaît une clémente prudence. Que la comtesse Clémence guide son époux, et la divine clémence leur ouvrira le royaume des cieux. C'est ainsi qu'il se prépare à féliciter le comte lui-meme sur un si bon exemple et si nécessaire, « car les princes qui font autrement, à quoi réussissent-ils et que deviennent-ils? » Une autre fois, il écrit à Humbert II, marquis de Suze, comte de Maurienne et de Savoie, qu'il regarde comme son seigneur naturel, « et qu'il aimait, dit-il, avant de l'avoir vu. » Il le remercie de l'avoir soutenu dans son voyage (1098), et il lui recommande de chérir l'Église comme une mère; de fuir l'exemple des mauvais rois qui la foulent aux pieds; de se rappeler que l'Église de toute principauté particulière est confiée au prince, non pour qu'il en soit le dominateur héréditaire, mais l'héréditaire défenseur. C'est dans les mêmes termes qu'il s'adresse à Baudoin Ier, frère de Godefroi de Bouillon et roi de Jérusalem (1100). En le félicitant, comme dévoué à sa mère et aux siens, de son élévation au trône de David, qu'il appelle son prédécesseur, il lui dit que Dieu ne veut pas d'une esclave pour épouse. En le louant de connaître ses devoirs, il les lui retrace, et c'est à lui qu'il dit ces mots souvent cités : « Il « n'est rien que Dieu aime dans ce monde plus que la « liberté de son Église[1]. » Mais, malheureusement, ce n'était pas en Syrie, en Piémont et en Flandre qu'il aurait besoin de trouver établie dans les cœurs la maxime que l'épouse de Dieu n'est pas une servante; que le prince doit, non la maîtriser, mais la défendre; qu'il est, non le

1. *Ep.*, I, 73; II, 24, 37; III, 18, 56, 58. — III, 28, 59; IV, 13. — III, 65. — IV, 9, 36.



seigneur, mais l'avocat, non le frère aîné, mais le fils de l'Église[1]. C'est dans cette île turbulente, où il lui faut menacer de l'exhérédation du royaume céleste les comtes Robert de Belesme et Ernulfe de Montgomery, les seigneurs de Mortemer, de Briouse et de Neufmarché, pour leur arracher les terres du diocèse de Saint-David; où, jusque sous ses yeux, Robert, fils de son ami, le comte de Chester, vint, dans son ressort, avec des moines de Saint-Évroult, s'installer de vive force, comme abbé de Saint-Edmond, en vertu seulement de l'investiture royale, sans que rien, ni plaintes, ni remontrances, pût décider leur métropolitain, l'archevêque de Rouen, à intervenir contre une intrusion scandaleuse[2].

Il y a quelque temps que nous n'avons vu Anselme trouver des heures de loisir pour le travail et augmenter le nombre de ses écrits. Nous sommes cependant à une époque (1101) où l'on place son traité sur la Procession du Saint-Esprit[3]. Il y retraite, en souvenir du concile de Bari et contre l'erreur des Grecs, une question qui n'est importante que pour le dogme littéral : car il est difficile

1. Non dominum sed advocatum, non privignum sed filium se probet esse Ecclesiæ, p. 389. — L'*avocat* ou avoué de l'Église était, dans de certains pays, un défenseur choisi souvent parmi les laïques, et même parmi les gens de guerre, pour maintenir les biens et les droits ecclésiastiques (Du Cange). Le *privignus* est l'aîné, ou, plus proprement, celui qui est né avant le second mariage de la mère (*Festus*).

2. *Ep.*, IV, 23; III, 68; IV, 14, 20, 22. Il paraîtrait que Roger de Sap, abbé de Saint-Évroult, avec quelques-uns de ses moines, tenta la voie des armes pour faire abbé de Saint-Edmond un d'eux, Robert, fils du comte Hugues de Chester. A la vérité, d'après Orderic Vital, Hugues n'eut qu'un fils, Richard qui lui succéda. Mais le texte d'Anselme est formel, et Robert pouvait être un fils naturel (Ord. Vital, lib. VII et X, D. Bouquet, t. XII, p. 649 et 682, et *Monast. Angl.*, t. I, p. 295, édit. de 1662).

3. *De Processione Spiritus Sancti contra Græcos liber. Op.*, p. 49-61.

d'attribuer de grandes conséquences, soit théologiques, soit philosophiques, au point de savoir si le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, ou du Père seulement. Mais en établissant la doctrine orthodoxe, il y ajoute des développements d'un plus haut intérêt, tant sur l'unité de la Divinité que sur la trinité des personnes. Il déduit avec beaucoup de clarté la thèse, fondamentale en théologie scolastique, qui n'admet dans la Divinité d'autre pluralité que celle qui résulte de la diversité des relations, en sorte que, à proprement parler, la relation seule caractérise et même constitue la personne, et l'opposition des relations donne seule l'ordre de la Trinité. Il confirme et éclaircit cette expression philosophique d'un mystère inexprimable par les représentations métaphoriques usitées dans l'école, par les comparaisons prises soit de la lumière et de la chaleur qui émanent du soleil, soit de la source et du ruisseau qui proviennent du lac. Toute sa théorie de la Trinité, conforme en général à l'enseignement autorisé, n'encourt pas d'autres objections que celles qui frappent, à notre avis, toute tentative de traduire sous forme de doctrine scientifique ce qu'il vaut mieux confier comme dogme mystique à la foi.

Cet ouvrage est un de ceux qui furent le plus estimés du temps d'Anselme. Il devint une autorité dans la question. Hildebert, le célèbre évêque du Mans, qui lui-même a laissé des écrits théologiques et un ouvrage remarquable de philosophie morale, reçut ce traité, et combla l'auteur de remercîments et de louanges dans une lettre en style prétentieux, où il lui dit que de ses lèvres sacrées, comme d'un sanctuaire, s'échappent des oracles, et que, stupéfait d'admiration au souvenir de ce qu'il a lu, il s'écrie avec le Psalmiste : *C'est le Seigneur qui a fait cela.* En signe

de reconnaissance, il ajoute à ses éloges le présent d'un *flabellum* ou chasse-mouches. « C'est un don qu'on doit interpréter, dit-il. Ces mouches odieuses qui le plus souvent empêchent les prêtres de célébrer le saint sacrifice, ce sont les fantômes des pensées importunes, les tentations séductrices, qu'il faut chasser avec le mystique éventail de la foi. » — « Vos lettres font de moi votre débiteur, lui répond Anselme, non pour les louanges qu'elles me donnent, mais pour l'amitié qu'elles me prouvent. Je voudrais vous la rendre au double, cette amitié qui m'a prévenu; et si ce que vous connaissez de mes petits ouvrages vous a plu, je veux vous en envoyer que vous ne connaissez pas [1]. »

Anselme adressa aussi son livre sur le Saint-Esprit à Walfram, évêque de Naumbourg, en Saxe. C'était un prélat dévoué aux intérêts de Henri V, et qui, probablement pour répondre à des Grecs venus à la cour de l'empereur, l'avait consulté sur la procession du Saint-Esprit, ainsi que sur divers points de liturgie : par exemple, sur l'emploi du pain azyme et du pain fermenté. « Je vous saluerais de bien bon cœur comme évêque très-cher et très-vénéré, lui écrit Anselme, si j'étais sûr que votre prudence ne favorisât pas le successeur de Jules César, de Néron, et de Julien l'Apostat, contre le successeur et le vicaire de Pierre, apôtre. » Malgré ce début, il lui adresse une petite dissertation en défense des usages de l'Église latine contre ceux de l'Église grecque. Walfram, sans se décourager, lui demande une autre fois de l'éclairer sur la diversité des modes de célébration du sacrement de l'autel, le comparant à Minerve, et levant les yeux vers lui

1. *Ep.*, III, 53, 161, 162, et IV, 11.

comme vers la montagne. Mais il ajoute qu'il est maintenant rentré en grâce auprès du pape; que de Saul il est devenu Paul, et qu'il est chez l'empereur Henri comme Joseph chez Pharaon. Il reçoit cette fois de meilleurs compliments et trois chapitres fort courts, précédés de ces mots : « Quand votre sublime humilité me compare à Minerve et m'appelle montagne, je ne prends pas cela pour moi, car je ne trouve en moi rien qui autorise à parler ainsi de moi [1]. »

Cette correspondance est une nouvelle preuve de la réputation presque européenne d'Anselme, de son autorité théologique et de sa fidélité au saint-siége. Mais ce dernier point était la grande difficulté de sa vie. Le haut clergé, pas plus que la noblesse, n'osait ou ne voulait le soutenir. L'exemple qu'avait donné l'épiscopat anglican de se séparer des intérêts de Rome à la voix du roi, est, selon Mœlher, sans analogue dans l'histoire du moyen âge [2]. Ce corps avait été composé hors de l'influence de son chef. On en a pu juger par la conduite des trois évêques envoyés en ambassade à Rome. Quand Anselme observait les chefs des églises et des abbayes, il n'était pas assuré de rencontrer partout la pureté des doctrines, ni même celle des mœurs. En passant sur le continent, il avait laissé le découragement derrière lui; le relâchement était venu bientôt. L'évêque de Chichester seul avait opposé à la tyrannie une énergique résistance, suspendant l'office divin dans son diocèse, fermant les églises, refusant les tributs; et sa fermeté un peu rude

1. *De tribus Waleruni quæstionibus. Op.*, p. 135. — *De sacramentorum diversitate*, p. 137. —*Annot in Ep.*, p. 578. Cf. Hasse, *Anselm*, t. I, lib. II, cap. 9, p. 525.
2. *The Life of saint Anselm*, p. 77.



surprit le roi qui ne céda qu'à lui. Henri se conduisait envers le clergé avec plus de décence que son prédécesseur, mais il était peu porté à respecter d'autres droits que les siens, et tout pliait devant la royauté sans qu'elle prît la peine d'être oppressive. Il fallait donc relever l'Église et même la purifier. Un des meilleurs moyens était de la réunir, et Anselme pensa avec raison qu'il obtiendrait facilement de la piété, dont le roi avait tous les dehors, ce que lui avait brutalement refusé l'indévotion cynique de Guillaume le Roux. Depuis les derniers conciles tenus par Lanfranc, dont les plus célèbres sont ceux de Londres et de Winchester en 1075 et 1076, l'Église d'Angleterre n'avait pas vu de ces solennelles assemblées. Le primat fut autorisé à réunir sous sa présidence, en concile général, les évêques et les abbés du royaume[1]. A la Saint-Michel, le 29 septembre 1102, le synode se tint dans l'église de Saint-Pierre à l'ouest de Londres, ce qui veut dire dans la chapelle de Westminster. On distinguait parmi les assistants Girard, depuis peu promu à l'archevêché d'York; Gondulfe, évêque de Rochester; Robert Bloet, de Lincoln, prélat tout mondain, cité pour l'esprit des affaires, une conduite légère et des goûts fastueux; Jean, de Bath; Ralph, de Chichester; Herebert, de Norwich, qui nous sont connus; Hervey, de Bangor; Robert, de Chester, qui s'était enrichi des trésors du monastère de Coventry, et à qui, pour être coupable de péculat, il ne manquait qu'un accusateur; Samson, de Worcester, ancien chanoine de Bayeux, qui était lettré et qui parlait bien, sacré par Anselme à Saint-Paul, en 1096; Maurice, de Londres,

1. *Hist. nov.*, III, p. 63, 65.

prêtre de cour, d'une réputation contestée, aimant la dépense et l'éclat; Guillaume Gifford, jadis doyen du chapitre de Rouen, et qui venait d'être appelé, malgré sa répugnance, au siége de Winchester; enfin les deux Roger, récemment élus. Ces trois derniers attendaient encore leur consécration. Osberne, évêque d'Exeter, était malade et absent. Le roi, à la demande de l'archevêque, avait permis aux grands du royaume d'assister aux délibérations, afin que les deux ordres fussent ensemble témoins et garants de tout ce qui serait décrété.

Parmi les décisions de ce concile, lesquelles, pour la plupart, intéressent les mœurs du clergé et du peuple, nous remarquons d'abord plusieurs exemples de juste sévérité contre des abbés convaincus de simonie : six, au moins, furent déposés pour ce fait, et trois pour autre cause. Un des six fut Eadwin, nommé à l'abbaye de Ramsey; un des trois fut Richard, promu depuis deux ans à celle d'Ely, et qui, bien qu'élève du Bec et allié à la famille royale, comme descendant des seigneurs de Bienfaite, ne fut sauvé ni par l'indulgence du primat, ni par la protection du roi. Il n'était cependant excommunié que pour avoir reçu l'investiture laïque. La déposition fut également prononcée contre Robert, ce fils de Hugues le Loup, qui avait voulu s'établir de force à Saint-Edmond. Ces abbés de haut lignage étaient naturellement favorables aux prétentions toutes féodales de l'autorité temporelle.

Une défense générale fut faite à tout archidiacre, prêtre, diacre ou chanoine, de se marier, ou, s'il était marié, de garder sa femme. Le vœu de chasteté fut prescrit à partir du sous-diaconat; la messe, interdite à tout prêtre impudique. On a cité plus d'une fois ces articles.

On y a voulu voir des nouveautés[1]; mais ils prouvent seulement que la règle du célibat des prêtres, mal observée comme tant d'autres, avait, comme tant d'autres, besoin d'être renouvelée souvent. Il faut même convenir que, sur ce point, les mœurs ont été longtemps plus puissantes que les lois, et qu'on a pu croire, à certaines époques, que le célibat était plutôt un conseil de perfection qu'un devoir étroit. Mais il semble prouvé par le canon III du concile de Nicée que la règle a été dès lors établie; et quant à l'Angleterre, Bède attribue au concile de Hatfield, en 680, la reproduction de tous les canons du concile de Nicée. Dans tous les cas, on démontre par deux lettres de Lanfranc que ce ne serait pas Anselme qui aurait innové[2].

On défendit également aux évêques d'accepter la justice séculière; aux clercs, d'être mandataires ou procureurs des séculiers, ni juges du sang; aux fils de prêtres, d'hériter des églises de leurs pères; aux abbés, de faire des chevaliers (privilége laissé aux évêques)[3], et de manger ou de dormir dans une autre maison que celle de leurs moines. Il fut réglé aussi qu'il ne serait payé de dîmes qu'aux églises; que les moines ne pourraient recevoir de paroisses et d'églises que de la main des évêques, et ne dépouilleraient pas celles-ci de leurs revenus pour en faire, aux dépens des desservants, profiter leur communauté.

1. Voyez, entre autres, le *De antiquitate Britannicæ Ecclesiæ*, p. 122, de M. Parker, second archevêque protestant de Canterbury (Hanov., 1605).

2. Lanfr., *Op.*, ep. 4 et 20. — Lingard, *Antiquités de l'Égl. angl.*, *sax.*, ch. XI. p. 87 et suiv.

3. Lingard, *ib.*, ch. VII, p. 256. — Selden *in Eadm. not.*, p. 131.



Il fut ordonné que tous ceux qui auraient de longs cheveux les couperaient de manière à laisser paraître les oreilles, et que les yeux ne seraient jamais couverts; car on entendait généralement à la lettre le passage où saint Paul dénonce comme une ignominie pour un homme l'habitude de laisser croître ses cheveux (I Cor. XI, 14); et dans un signe de recherche et de vanité, on voyait la marque d'un vice détesté. Aussi un anathème formel est-il prononcé contre ces odieux désordres qui s'étaient, dit-on, depuis la conquête, singulièrement propagés en Angleterre, et paraissaient avoir souillé jusqu'au clergé, Il faut bien, sur cette preuve et sur d'autres analogues, croire que le mal maudit par le concile et plusieurs fois dénoncé par Anselme était, au moyen âge, un vice assez commun. Mais, malgré de graves autorités, je n'hésite pas à voir une exagération puérile dans cette sévérité systématique contre les longues chevelures. Ce fut, depuis et avant même les rois chevelus, une parure chère aux races guerrières de la Germanie, que celle qui est ici proscrite par l'Église, tout au moins comme le signe d'une vie efféminée. Quand, en 1105, touché par un sermon, le roi Henri et ses barons armés firent couper leurs longs cheveux par Serlon, évêque de Séez, dans l'église de Carentan, on peut croire qu'ils étaient bien aises de plaire au clergé de cette Normandie qu'ils venaient conquérir; ou, même, que, dans leur ardeur belliqueuse, ils aimaient à déposer pour le combat une parure des jours de luxe et de mollesse; mais on ne saurait supposer que le roi et son armée fussent une horde infâme de débauchés impudents. L'Église a sagement réformé tout cela, et préfère aujourd'hui, je n'en doute pas, la longue chevelure artificielle des

courtisans de Louis XIV à la tête rasée des favoris de Henri III[1].

On condamna encore, comme un trafic infâme, l'usage qui s'était maintenu dans le pays de vendre les hommes ainsi que des animaux[2]. C'est là un des textes trop rares que l'Église peut citer pour établir qu'elle a proscrit l'esclavage.

L'écrivain qui nous fait connaître ces sages prescriptions ajoute qu'il se passa bien peu de jours avant que les volontés du concile fussent enfreintes dans toutes les classes de la nation ; et même, l'excommunication lancée contre les infractions que le concile en jugeait dignes, et qu'il avait ordonné de proclamer par toute l'Angleterre les jours de dimanche, Anselme jugea à propos de la suspendre. En général, il fut sévère dans ses règles canoniques et indulgent dans leur application ; il haïssait le scandale, l'inquisition, la contrainte, et pensait peut-être qu'il lui suffisait, comme dans la parabole lue à son sacre, d'appeler au repas beaucoup plus de monde qu'il n'en devait venir. On dit qu'il craignait que la condamnation publique de honteux désordres ne familiarisât les esprits avec le vice, qui en deviendrait plus hardi, plus effronté[3]. La règle même du célibat était mal observée dans le clergé séculier, alors, il est vrai, peu nombreux et médiocrement estimé. Les chanoines résistaient aux exigences de la discipline. Un fragment d'une

1. Ans., *Op.*, *Ep.*, III, 62. — *Hist. nov.*, p. 39 et 64. — Ord. Vit., *Hist.*, liv. XI, t. IV de la trad., p. 183. — Lingard, *Hist d'Angl.*, t. II.
2. *Hist. nov.*, p. 64. Seld., Annot., p. 131. — Lingard, *Antiq. de l'Égl. angl.-sax.*, p. 45 (trad.).
3. Luc XIV, 24. — *Hist. nov.*, IV, p. 84. — Henr. Knight, *Chron.*, liv. II, ch. VIII. *Scr. X*, p. 2377.

lettre de l'archevêque d'York peint sous les traits les plus vifs le déréglement et l'indocilité du clergé [1].

Ainsi, toujours ce je ne sais quoi d'invincible que les affaires humaines opposent à l'application des règles absolues forçait Anselme à composer avec la nécessité. Il ne pouvait même faire prévaloir sans restriction l'autorité de la morale chrétienne. Faut-il s'étonner que le triomphe de ses idées sur la constitution de l'Église rencontrât plus d'obstacles encore? L'éternelle question se retrouvait incessamment sur ses pas. Ainsi, Roger le lardier, désigné pour l'évêché de Hereford, étant tombé gravement malade à Londres pendant la session du concile, lui demanda en grâce un ordre aux évêques de cette ville et de Rochester de le sacrer d'urgence avant son dernier soupir. « Bon Dieu! quelle étonnante ineptie! dit à ce propos Guillaume de Malmesbury; le saint archevêque n'en fit que rire [2]. » Roger mourut, et Reinelm, chancelier de la reine, lui succéda, en recevant l'investiture de la main royale.

De tous ceux qui n'étaient point sacrés, Anselme ne consentait à donner la bénédiction qu'à Guillaume Gifford, élu pour le siége de Winchester, parce que, nommé pendant son exil, il n'avait voulu ni recevoir le bâton pastoral, ni exercer de fonctions épiscopales. Quoique ayant été chancelier, il avait repoussé l'investiture royale, presque insulté les électeurs qui le voulaient nommer, et, fuyant des honneurs interdits, il s'était retiré dans le diocèse de Rouen. La correspondance d'Anselme abonde en lettres à l'archevêque de cette

1. In Ans. *Op.*, Vit. ex ms. Vict.
2. Malm., *Gest. Pont.*, p. 287.

ville, à des moines, à des abbesses, au roi, à Gifford lui-même, pour lui ménager des protecteurs, consoler ses ouailles, désarmer ses ennemis, soutenir son courage et son dévouement [1]. Touché des vœux du peuple de Winchester, qui réclamait son évêque à grands cris, Anselme voulait donc lui donner l'institution canonique; mais le roi s'opposait à cette exception, et demandait impérieusement le sacre des trois évêques à la fois. Au refus du primat, il ordonna à l'archevêque d'York de le remplacer. Girard était prêt, heureux de saisir une occasion d'entreprendre sur les droits d'un rival.

Mais quelle fut la surprise générale et la colère du roi, quand Reinelm lui rapporta sa crosse et son anneau, disant qu'une bénédiction illicite ressemblerait à une malédiction! Exilé sur-le-champ de la cour, il se retira jusqu'au jour où, les choses ayant changé, il put être installé régulièrement. Cependant l'archevêque d'York voulait poursuivre; les évêques l'encourageaient. Il prit donc jour pour consacrer à Londres, dans l'église Saint-Paul, les deux candidats qui restaient, Guillaume et Roger. Anselme s'était retiré à Mortlake pour attendre l'événement. Au jour marqué, nouvelle surprise : lorsque le moment arrive de l'épreuve de l'examen, Guillaume Gifford, ému de repentir et d'effroi, refuse de courber la tête et trouble toute la cérémonie. Les évêques se dispersent; le peuple s'agite; il se déclare pour Guillaume, il outrage tout le reste. Les prélats se retirent alors auprès du roi, pour se plaindre vivement et demander appui. On amène le réfractaire; on le traite de criminel, on le menace de toutes parts. Il tient ferme, et, dépouillé

1. *Ep.*, III, 70 et 105; IV, 7, 24, 25 et 26. Annot., p. 573.

de tout, il est banni du royaume. Vainement Anselme implore, réclame pour lui la justice du roi.

Cependant la chance avait évidemment tourné. L'influence primatiale se relevait. Henri le sentit, et profitant d'une affaire qui l'appelait à Douvres pour traiter avec le comte de Flandre, il arriva soudainement à Canterbury vers le milieu du carême. Il voulait brusquer le dénouement, et pour arracher à l'archevêque un acte de soumission, il laissa percer l'intention d'en venir à de tristes rigueurs. Anselme avait reçu une réponse de Rome. Le cachet n'en était pas brisé, et, avant de le rompre, il proposa de prendre pour règle ce que le pape aurait décidé. « Je ne tolérerai plus tous ces détours, dit le roi. Je veux en finir. Qu'ai-je à faire ici du pape? Tout ce que mes prédécesseurs ont possédé dans ce royaume est à moi; qui m'en veut dépouiller est mon ennemi. Ceux qui m'aiment le savent bien. » Ce langage était menaçant; le moment paraissait critique : l'Église s'attendait à de cruelles extrémités. Satan est lâché, disaient les partisans d'Anselme[1]. Les nobles, bien que l'appui naturel de la volonté royale, se désolaient à la pensée de l'avenir. Des prières furent dites pour demander au ciel de détourner des calamités imminentes, quand tout à coup le roi s'avisa d'un expédient assez bien trouvé et fort inattendu. Au milieu de l'émotion générale, il prit le ton de l'amitié et supplia Anselme d'aller lui-même à Rome et de s'y employer à obtenir ce que d'autres n'avaient pas obtenu, afin de lui épargner l'humiliation de perdre les priviléges de ses prédécesseurs. Anselme le comprit, et suivant sa coutume de

1. *Ep.*, III, 46.

temporiser, il demanda que l'assemblée des évêques et des grands fût consultée et qu'on attendît aux fêtes de Pâques.

Ces fêtes venues, le 29 mars, il fallut bien céder au vœu général. Quoique vieux et affaibli (il avait plus de soixante-neuf ans), il consentit à supporter les fatigues d'un long voyage. Il dit bien qu'une fois à Rome, on n'attendît pas de lui qu'il démandât rien de contraire à son honneur et à la liberté de l'Église. Mais on lui répondit que le roi enverrait en même temps quelqu'un pour exposer au saint-père la situation et les vœux du royaume, et qu'il n'aurait, lui, rien à faire que d'attester la vérité des faits.

Il ne voulut pas, avant de partir, ouvrir les lettres du pape. Leur contenu pouvait l'obliger à prononcer l'excommunication contre des abbés indûment consacrés par les évêques de Lincoln et de Bath; et si le roi lui demandait ces lettres et les trouvait ouvertes, il aurait prétexte à en contester l'autorité. Pour éviter tout embarras nouveau, Anselme précipita son départ. Il ne demeura pas plus de quatre jours à Canterbury, et le 27 avril 1103, il passa la mer, débarqua à Wissand, prit par Boulogne la route de la Normandie, et ne s'arrêta qu'au monastère du Bec.

CHAPITRE XVII

SECOND VOYAGE EN ITALIE. — RETOUR EN FRANCE. — DERNIÈRE RÉCONCILIATION.

1103-1105.

La politique de Henri Ier était satisfaite. Il répugnait aux mesures extrêmes. La résistance du prélat était invincible, mais douce; le conflit avec lui était un embarras, non un danger. A quel titre eût-il employé la force, quand, en gagnant du temps, on pouvait pacifier tout ce qu'on ajournait? Aussi ne pressa-t-il pas la marche du voyageur; content de ne l'avoir plus en Angleterre, il lui fit dire de ménager ses forces et sa santé. Il distinguait très-clairement l'aversion du vieillard pour ces luttes continuelles, et peut-être comptait-il sur lui pour agir à Rome en conciliateur. Enfin, quoique, en général, il soit bon de terminer les affaires, celle-ci était de celles qu'on peut recommander au temps, et Henri la conduisit assez habilement.

Dès qu'Anselme eut retrouvé dans cette maison du Bec, au milieu de ses frères chéris, des jours de liberté et de repos, il brisa le sceau pontifical, et lut, parmi beaucoup de louanges données à sa charité et à son courage, la dénégation formelle du langage attribué au

saint-père par les trois ambassadeurs du roi. « J'en prends Jésus-Christ à témoin, disait-il, jamais un tel crime ne m'est venu à l'esprit. Si, en nous taisant, nous laissions le fiel d'amertume et la racine d'impiété corrompre l'Église, comment pourrions-nous être justifiés devant le juge intérieur, quand le Seigneur, s'adressant aux prêtres, a dit : « Je t'ai donné pour sentinelle à la maison d'Israël (Ézéchiel, III, 17)? » Il garde mal la ville, celui qui, placé en sentinelle, ne résiste pas, et la livre au pillage de l'ennemi. Si donc une main laïque donne la verge, insigne du pasteur, l'anneau, signe de la foi, que font les pontifes dans l'Église? L'honneur de l'Église est abattu, la force de la discipline énervée, toute religion chrétienne foulée aux pieds, si nous souffrons que les laïques s'arrogent témérairement ce qui n'appartient qu'aux prêtres. Ce n'est pas aux laïques de disposer de l'Église, ni aux fils de souiller la mère par l'adultère. Le droit veut que celui qui a profané ainsi sa mère soit privé de son patrimoine; il ne mérite pas le partage de la bénédiction de l'Église, celui dont l'inimitié impie la poursuit. Que les laïques défendent l'Église et ne la donnent pas... Il est écrit, comme tu le sais, dans les actes du septième synode : « Le saint et universel synode a « décrété qu'aucun des princes et des puissants parmi « les laïques ne devait s'ingérer dans l'élection des évê- « ques ou dans leur promotion[1]. »

A la Pentecôte, Anselme se rendit à Chartres. Il y trouva l'évêque Ives, ancien élève de l'école du Bec et qui a laissé un nom dans l'Église, et la comtesse de Blois, Adèle, sœur du roi Henri et femme du comte Étienne,

1. *Ep.*, III, 74, et *Hist. nov.*, III, p. 65.

mort en Orient au siége de Ramla. Tous deux lui témoignèrent un vif intérêt et l'engagèrent à suspendre sa marche, car les chaleurs, excessives cette année, devaient être insupportables en Italie. Ives dut même tempérer un peu le zèle qui l'animait, car il soutenait, sur les questions alors tant débattues, des opinions moins absolues que les prétentions du saint-siége. Anselme retourna donc au Bec, et y continua à correspondre, tant avec les moines de Canterbury qu'avec l'évêque de Rochester, à à qui il avait confié tous ses intérêts en Angleterre, et l'administration des biens de son diocèse. Il écrivit même au roi une lettre courte et bienveillante où il lui annonce son prochain départ en des termes qui semblent ceux de la confiance et de l'amitié[1]. Et il quitta en effet la Normandie avant le 15 août, passa le jour de l'Assomption à Chartres, et fit heureusement le voyage de Rome.

Il avait en route reçu, dans la Maurienne, une lettre du roi, qui, par une sollicitude un peu affectée pour sa santé, l'engageait à s'arrêter. Mais il répondit qu'il avait des nouvelles du pape qui l'attendait, et que l'épreuve faite de ses forces lui permettait de continuer son voyage[2]. Évidemment le but du roi était de le tenir éloigné du royaume, de gagner du temps, et de négocier sans lui, en son absence, avec le pape. Aussi trouva-t-il en arrivant Guillaume de Warlewast, qui l'avait précédé de quelques jours. Une nouvelle lutte diplomatique allait donc s'ouvrir. Pascal II reçut l'archevêque avec autant de distinction et peut-être plus de cordialité que ne l'avait fait son prédécesseur. Il lui donna pour demeure le pa-

1. *Ep.*, III, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 85.
2. *Ibid.*, 86.

lais de Latran, et, après trois jours de repos, voulut, sans plus attendre, terminer l'épineuse affaire, objet de tant de négociations. Dans une conférence spéciale, Guillaume plaida chaudement la cause dont il était chargé. Il décrivit la situation de l'Angleterre, vanta la munificence de ses rois envers Rome, la grandeur que les bontés du saint-siége avaient donnée à leur trône, et il fit sentir tout ce qu'un changement dans les relations des deux cours pourrait amener de regrettable un jour pour ceux qui l'écoutaient. Il réussit même à mettre dans ses intérêts quelques-uns des assistants, qui s'écrièrent que toute considération devait céder au désir d'un grand monarque ; et bientôt, encouragé par le silence d'Anselme, se croyant soutenu par la faveur de l'auditoire, il éclata et dit : « Quoi que l'on allègue d'un côté ou de l'autre, je veux que tous ici soient avertis que mon seigneur le roi des Anglais ne souffrira pas, dût-il y perdre son royaume, la perte des investitures ecclésiastiques. » Le pape prit aussitôt la parole : « Si ton roi pense comme tu le dis, sache bien, je le déclare devant Dieu, que jamais, fût-ce pour racheter sa tête, le pape Pascal ne lui permettra de s'attribuer impunément la collation des églises. » Cette déclaration déconcerta Guillaume ; elle fut accueillie par les acclamations des Romains. On résolut de faire au roi une réponse mesurée, qui pût le ramener et n'indisposât point les autres princes de l'Europe ; car, dès lors, une solidarité d'orgueil et de puissance unissait les rois contre les hardiesses du saint-siége. Le pape, en interdisant absolument les investitures ecclésiastiques, accorda à Henri certains usages et droits du roi son père, et l'affranchit pour un temps de l'excommunication antérieurement prononcée, qu'il laissa peser uniquement sur ceux

qui avaient reçu ou recevraient à l'avenir l'investiture de sa main. Encore même laissa-t-il Anselme juge de la satisfaction qu'ils auraient à faire pour en être absous.

Ce jugement rendu, il régla encore quelques affaires de moindre importance qui intéressaient Anselme, puis il lui fit ses adieux, en lui disant : « Que partout ma bé« nédiction t'accompagne! » Il l'embrassa ainsi que ses compagnons, et lui remit, en le recommandant à Dieu, des lettres qui confirmaient pour lui et ses successeurs la primatie et tous les priviléges de l'Église de Canterbury, ainsi que, depuis le temps de saint Augustin, elle en avait joui par l'autorité du saint-siége apostolique. Cette bulle est datée de Latran, du XVI des calendes de décembre, Indiction XII, c'est-à-dire du 16 novembre 1103.

Guillaume de Warlewast ne voulut point partir avec l'archevêque. Il prétexta le vœu d'un pèlerinage à Saint-Nicolas de Bari, et, en réalité, il voulut demeurer à Rome, afin d'essayer encore de ramener le saint-père à ses idées. Pour ne pas revenir du moins sans avoir rien fait, il obtint des lettres d'un ton plus doux, et il partit.

Ces lettres, écrites avec art et même avec talent, étaient remplies de choses bien dites en l'honneur du roi, de son rang, de sa femme, de son royaume, et, sans faiblir sur le point délicat, sur *un droit qui n'est ni impérial, ni royal, mais divin*, lui promettaient des indulgences spéciales, une protection constante, une paternelle amitié. Mais elles lui recommandaient, pour son bien et sa gloire, une réconciliation entière avec Anselme, le plus sage et le plus religieux des évêques *gallicans* [1].

On verra comment le roi était disposé à suivre ce dernier conseil.

1. *Hist. nov.*, p. 67.

L'archevêque et sa suite passèrent par Florence. Il n'est pas certain qu'il y ait rencontré celle qu'Eadmer appelle *la glorieuse comtesse Mathilde;* mais, au moins, il lui envoya Alexandre, moine de Canterbury, qui l'accompagnait, et il reçut d'elle des marques de respect et de protection. Cette femme singulière, dont le caractère est un problème historique, mais dont la grandeur ne peut être méconnue, la fille guerrière des marquis de Toscane, héritière depuis longues années des plus belles provinces de l'Italie, dont le pouvoir embrassait Lucques, Modène, Reggio, Mantoue, Ferrare, peut-être Parme et Plaisance; qui pendant près d'un demi-siècle tint tête à l'empire et fut comme la Jeanne d'Arc du Vatican, avait, à son premier passage, recommandé Anselme au pape, et elle protégea son retour en lui donnant une escorte à travers les Apennins. C'est ainsi que les voyageurs gagnèrent Plaisance, et de là apparemment Anselme lui écrivit cette lettre de remercîment, où, parmi de vives expressions de reconnaissance, il la loue de son saint désir de renoncer au monde, mais il l'exhorte à porter patiemment le poids de sa mission d'angoisse, et seulement à toujours avoir en secret un voile à sa disposition, afin de pouvoir, au premier signe certain d'un danger de mort, se donner à Dieu avant de quitter la vie [1]. A Plaisance, ils retrouvèrent Guillaume de Warlewast, et ils ne purent lui cacher une singulière admiration pour la célérité de son voyage au tombeau de saint Nicolas, car Bari était à peu près aussi distant de Rome que Plaisance en sens opposé : il fallait donc qu'il eût marché deux ou trois fois plus vite. Cependant on partit et l'on fit route ensemble;

1. *Ep.*, IV, 37 et 56.

mais, aux approches de Lyon, où l'on arrivait un peu avant Noël, le prélat ayant l'intention d'y passer les fêtes, Guillaume annonça que son projet n'était pas de s'y arrêter, et au moment de se séparer d'Anselme, il lui fit cette déclaration inattendue : « Je pensais à Rome que l'affaire aurait une autre issue, et c'est pourquoi j'ai différé jusqu'ici à te rendre ce que le roi, mon seigneur, m'a chargé de te déclarer; mais, à présent que je me dispose à le rejoindre, je ne puis me taire plus longtemps. Il dit donc que, si tu dois revenir pour te montrer envers lui tel que tes prédécesseurs ont été, comme on sait, pour les siens, il accueillera de grand cœur ton retour en Angleterre. — Et tu n'as rien à me dire de plus? dit le prélat. — Je parle à un homme d'entendement, repartit Guillaume. — Et moi, je sais ce que tu dis, et je comprends, » reprit Anselme.

On se prépara immédiatement; mais l'archevêque, ne voyant plus de terme à son absence, se mit en règle avec tout le monde. Il écrivit à Henri Ier que la déclaration de Guillaume de Warlewast lui fermait les portes du royaume; qu'il ne pouvait être avec lui comme Lanfranc avec son père, puisque le saint-siége avait décidé à toujours la question de l'hommage et de l'investiture. Mais, ce point excepté, il mettait à son service les restes de sa vie, et n'attendait qu'un ordre pour retourner en Angleterre.

En même temps, il envoyait à ses religieux de l'Église du Christ des exhortations à la patience, à la docilité. « Conservez inviolablement l'obéissance au prieur, » disait-il. Ces mots se retrouvent toutes les fois qu'il écrit à des moines. Il prêchait une égale résignation au prieur lui-même, Ernulfe, et au sous-prieur Antoine; mais avec

le premier il entrait dans plus de détails : il expliquait sa conduite. Le roi n'était pas excommunié, mais les détenteurs de certains biens au titre ecclésiastique l'étaient. Le roi communiquait avec eux; comment donc aurait-il rempli son office auprès du roi sans communiquer avec des hommes frappés d'excommunication? Il ne voulait pas que sa présence en Angleterre autorisât rien de condamnable, et lors même qu'elle aurait son utilité, faire le mal pour amener le bien est défendu. Ensuite, il prenait soin de répondre aux critiques, aux faux bruits qui couraient sur son compte, et il prescrivait au prieur une conduite réservée et conciliante, qui maintînt les principes sans aigrir les esprits. C'est dans le même sens qu'il dirige l'évêque Gondulfe, son ami et son représentant : celui-ci est chargé des rapports avec le roi; une prudente défiance doit présider à toutes ses communications. Voici, du reste, la règle qu'il impose à tous : « Que nulle menace, nulle promesse, nul artifice n'arrache à votre religion l'hommage, le serment ou l'allégeance de fidélité. A quiconque exigerait rien de pareil, répondez : *Je suis chrétien, je suis moine, je suis évêque, je veux donc garder à tous ma foi dans la mesure où je la dois à chacun.* Quoi qu'on puisse vous dire, n'ajoutez rien, ne retranchez rien à ces paroles qui en altère la pensée[1]. »

L'archevêque Hugues était revenu de Palestine à Lyon depuis plusieurs années[2]. Son autorité était la même, ses sentiments n'avaient pas changé. Il reçut encore Anselme avec une fraternelle hospitalité, et, pendant seize mois environ, les deux prélats ne se séparèrent point. Je ne

1. *Ep.*, III, 88, 89, 90, 92; IV, 34, 35.
2. *Ep.*, III, 64; IV, 18.

puis redire ici les incidents qui remplirent cet intervalle, ni la visite de Gualon, protégé jadis par Anselme auprès du saint-siége lors de son élection au diocèse de Beauvais, maintenant évêque de Paris, et qui passa par Lyon, les mains pleines de reliques qu'il rapportait d'Italie; ni quelques histoires miraculeuses qu'Eadmer raconte, sans toutefois se donner pour témoin de ce qu'il raconte. Ainsi, c'est sur le récit de son compagnon de voyage, le père Alexandre, qu'il dit qu'Anselme, en touchant les yeux d'un aveugle, lui rendit la vue [1]. Mais comme il arrive d'ordinaire, celui qui dessillait les yeux du corps n'avait pas le don de dessiller ceux de l'esprit, et le roi persistait dans ce que les moines, je pense, appelaient son aveuglement.

En effet, Éverard, moine de Canterbury, arriva bientôt à Lyon, porteur d'une lettre par laquelle le roi déclarait que Guillaume de Warlewast n'avait parlé que par son ordre, et qu'il ne consentait pas au retour d'Anselme si ses conditions n'étaient acceptées. Quelque temps après, le prélat apprit que ses revenus étaient séquestrés. En vain, le roi d'Écosse Edgard était-il intervenu; en vain, la reine Mathilde, sa sœur, avait-elle supplié. Seulement deux religieux de Canterbury avaient été chargés des recouvrements et de l'administration, afin d'éviter aux vassaux toute exaction et d'écarter l'idée d'une confiscation définitive (1104). « Viens, viens, seigneur, écrit Mathilde désolée..., fléchis ta sévérité...; viens revoir ton peuple, et dans le nombre ta servante qui du fond de ses entrailles soupire après toi. Trouve une voie où, toi le pasteur qui marche devant, tu ne trébuches pas, où les

1. *Ep.*, III, 69. — *Vit.*, II, p. 24.

droits de la majesté royale ne soient point brisés... Tu es ma joie, mon espoir, mon refuge; mon âme est comme la terre sans eau... Si ni mes pleurs, ni les vœux publics ne te touchent, mettant en oubli la dignité royale, abandonnant mes insignes, je déposerai les faisceaux, je mépriserai le diadème, je foulerai aux pieds la pourpre et le byssus, et j'irai à toi accablée de douleur. Je baiserai tes traces, j'embrasserai tes pieds, et si Giezi vient, il ne m'emmènera pas que mon désir ne soit accompli [1]. » Cependant le prélat était *dessaisi* et dessaisi sans jugement [2], ce qu'il regardait en principe comme une spoliation sacrilége. Il se tenait pour comptable envers l'Église et envers ses successeurs de l'intégralité de sa fortune diocésaine; et quoique la mesure fût adoucie dans l'exécution et qu'on lui permît de toucher quelque partie de son revenu, il fit entendre d'amères plaintes et n'en résista que plus obstinément. Depuis son premier exil, il avait d'ailleurs été constamment embarrassé dans ses affaires. Des emprunts successifs avaient été nécessaires. Il souffrait cruellement de cette situation. De là les plaintes et les remontrances dont ses nombreuses lettres sont remplies. Il y répond au roi respectueusement, mais nettement. Aux lettres de la reine, à ses louanges, à ses supplications, aux effusions étudiées d'une tendresse pieuse, il répond, sans faiblir ni s'engager, par de vagues épanchements de vénération et d'amitié [3]. Il prescrit la fermeté et la résistance à l'évêque de Rochester, au prieur Ernulfe, à ses religieux; il relève ou soutient le courage des évêques nommés de Winchester et de Hereford,

1. *Ep.*, III, 93. Sur Giezi, voy. *Les Rois*, IV, 4, 5, 8.
2. Dissaisitus sine judicio. *Ep.*, IV, 35.
3. *Ep.*, III, 94, 95, 96, 97, 99, 107. 109; IV, 43, 54, 63, 64.

Guillaume et Reinelm, qui avaient résisté aux séductions ainsi qu'aux menaces de la royauté[1]. Enfin, comme Henri recourut à la ressource usée de renvoyer à Rome Guillaume de Warlewast, il y députa de son côté le moine Baudoin, *ami*, dit-il, *de la liberté de l'Eglise de Dieu*, et il tint le pape au courant des incidents d'une lutte soutenue par son ordre et pour sa cause[2]. Il pourrait être intéressant, mais il serait infini d'analyser l'abondante correspondance qui nous reste de ces années de sa vie.

Sa conduite continuait d'être diversement jugée. La discipline de l'Église souffrait de son absence; le désordre des mœurs en paraissait le triste fruit. Des âmes honnêtes se plaignaient de son opiniâtreté. De bons moines lui écrivaient pour lui peindre toutes leurs misères, et lui demander si, pour une seule parole d'un Guillaume de Warlewast, le pasteur devait abandonner son troupeau, quand aucune violence, aucun outrage ne l'en écartait? On lui citait l'exemple d'Ambroise résistant en face à Théodose. On semblait le trouver ou trop craintif, ou trop obstiné. On mettait sur sa conscience les tribulations et les écarts de son Église en son absence. Le roi avait soin de chercher publiquement tous les moyens de faciliter son retour; il annonçait le départ de nouveaux envoyés, pour solliciter à Rome une transaction qui rapprochât les deux parties. La reine Mathilde elle-même, dans un latin élégant, mais tout plein de

1. *Ep.*, III, 98, 100, 101, 104, 105, 108; IV, 40, 44, 55, 58.

2. *Ep.*, IV, 46, 47, 48.—Toute la correspondance de cette époque est soigneusement remise en ordre, analysée et expliquée dans l'ouvrage de M. Hasse, t. 1, liv. II, ch. 7, p. 404, etc. Je n'aurais pu que reproduire ce travail bien fait, mais d'une lecture un peu monotone.



recherche et de mysticité[1], écrivait au pape pour le supplier de lui rendre son pasteur bien-aimé, en lui peignant d'une manière pathétique les souffrances et les misères des brebis laissées à l'abandon, et Anselme eut plus d'une fois à expliquer, à justifier la prolongation de son absence. Le roi ne négligeait rien pour qu'elle parût l'effet d'un vain entêtement. Il y avait, comme toujours, dans le parti de l'archevêque, des hommes résolus, irrités, intolérants, qui poussaient tout à l'extrême, et des hommes prudents, timides même, qui souhaitaient un accommodement, n'importe à quelles conditions. Il fallait que le primat, responsable des excès de zèle des uns, les couvrît et les modérât, tandis qu'il devait convaincre et raffermir les autres. Il voyait avec douleur les impatiences, les faiblesses, toutes les fausses démarches, toutes les imprudences de langage qui ne manquent pas de se produire dans les partis durant la longue attente de la solution d'une affaire difficile. Il souffrait vivement des jugements du monde, quoiqu'il n'y cédât pas. Il aurait voulu que l'on gardât sur lui un silence universel [2]. « Si vous et vos amis, écrivait-il à Ernulfe, prieur de Canterbury, vous gémissez de ce qu'à mon retour de Rome je ne suis pas revenu en Angleterre, c'est un effet de votre amitié. Mais que j'aie l'air ainsi d'abandonner sans raison le soin de mon troupeau, c'est ce que n'estiment point les sages religieux à qui j'explique l'affaire; et en vérité je ne vous comprends pas. Car, autant

1. *Ep.*, III, 99.

2. *Ep.*, III, 90. On a pensé que cette lettre pourrait être la réponse directe ou indirecte à deux lettres qu'Eadmer insère dans son récit sans dire qui les a écrites (*Hist. nov.*, IV, p. 69 et 71), mais dont la première pourrait être d'Ernulfe. Cf. Hasse, p. 416.

qu'il est en moi, je n'abandonne pas le ministère; mais là où j'aurais à l'exercer, le séjour est impossible, comme vous pourrez le comprendre, si vous y regardez avec attention. Vous avez su en effet quelles sont les personnes avec lesquelles je ne puis, d'après la décision apostolique, communiquer sans péril pour mon âme, et dont je ne pourrais éviter la communion, une fois en communication avec le roi qui communique avec elles. Que l'on veuille bien considérer ce que je pourrais faire, lorsque j'arriverais pour couronner le roi[1], que je célébrerais la messe, et qu'ils seraient tous autour de moi. Certainement je ne puis les chasser, je n'oserais prier avec eux, je ne saurais refuser au roi le devoir accoutumé de ma charge, puisque le seigneur pape le lui accorde et me prescrit de le lui rendre, quand je suis présent. S'il m'ordonne alors de rester chez moi, de ne pas aller à la cour, et, tout en remplissant les autres devoirs de mon ministère, de m'abstenir de la communion des méchants, le roi se plaindra, et avec lui tous ses évêques et tous ses barons, de ce qu'en refusant de le couronner, j'enlève à sa couronne un honneur que, dans l'usage, lui doit le primat de son royaume. Alors il lui paraîtra juste, et ils l'exécuteront en fait, de transporter à une autre Église la prérogative de la nôtre. Ce qui une fois fait, moi vivant et présent, sans que ni moi ni personne le puisse empêcher, la dégradation de notre Église,

1. Le roi avait été couronné et sacré à son avénement en 1100, mais l'usage était, dans les occasions solennelles, à l'ouverture des assemblées périodiques, de célébrer une cérémonie religieuse où le primat bénissait de nouveau la couronne. C'était un couronnement moins l'onction sacrée. Hasse, t. I, p. 414. Cf. Annot. in *Epist.*, lib. III, p. 575.



chose intolérable, sera confirmée. Quand on dit que celui qui doit répandre son sang pour son troupeau et pour l'Église de Dieu n'aurait pas dû fuir pour une parole, je réponds qu'il ne faut pas faire si peu de cas de cette parole qui contient tant de maux graves dont je viens de parler, et dans lesquels je ne puis me précipiter sans péril pour mon âme, sans préjudice pour l'Église qui m'est confiée. Enfin, je ne crains ni de verser mon sang, ni la destruction d'aucune partie de mon corps, ni la perte d'aucune chose. S'il n'arrivait de mal qu'à ma personne, je le souffrirais de bon cœur pour la défense de la vérité. Mais rien ne tomberait sur moi; c'est notre Église et les hommes qui lui appartiennent qu'écraserait une lourde oppression, si je soutenais en Angleterre une lutte contre le roi, et la multitude persécutée m'imputerait ses misères en me maudissant. Il vaut donc mieux, ce me semble, qu'en mon absence une tribulation quelconque, si l'on ne peut l'éviter, afflige l'Angleterre, que si, moi présent et consentant, quelque mauvaise coutume était confirmée pour l'avenir, ou si un grand nombre d'hommes gémissait sous mes yeux de souffrir la tribulation pour moi. Si l'on objecte que le dommage qui peut résulter de mon absence pour les âmes est plus grand que le mal temporel qu'occasionnerait ma présence, mal qu'il faudrait dédaigner, j'ai déjà dit que s'il me regardait, ma patience serait inébranlable. Mais puisque nous ne devons pas faire le mal pour que le bien arrive, nous ne devons pas attirer des maux sur les uns qui sont innocents, pour que le bien arrive aux âmes des autres. J'ai sans doute dit l'année passée, lorsqu'on me menaçait de me chasser, que je ne voulais point partir, retenu par la charge qui m'est imposée et par mon

devoir d'obéissance; mais je parlais ainsi à cause de ceux qui me menaçaient, ne voulant point fuir sur un simple mot de leur bouche, et non par aucune confiance dans l'utilité de ma présence, puisque bientôt la discorde et le conflit entre le roi et moi devaient éclater, et en échauffant tous les maux temporels, porter dans les biens spirituels une mortelle froideur. Quant à ce qu'on m'impute, d'avoir astucieusement diffamé le roi et son royaume, et l'évêque de Lincoln, non pas ouvertement et par moi-même, mais secrètement et par mes moines, cela est faux; je n'ai poussé personne au monde à pareille chose. Et pour nos frères Eadmer et Alexandre qu'on en accuse principalement, ils ne savent ce que cela veut dire, et vous n'ignorez pas que les délateurs, exagérant les petites choses outre mesure, sont ordinairement des menteurs. D'ailleurs, quand nous sommes allés à Rome, on parlait beaucoup de l'Angleterre dans Rome et hors de Rome. Dans tout cela, d'après moi et d'après de plus sages que moi, je ne puis suivre un meilleur conseil que d'attendre ce que Dieu disposera et d'abandonner la chose à son jugement. Quant à vous, sachez-le bien, ma volonté est, avec l'aide de Dieu, de ne devenir l'homme d'aucun mortel, de ne m'engager à personne par serment de fidélité. Vous me demandez mon conseil sur la conduite à tenir avec ceux dont le seigneur pape m'a interdit la communion. La question est sujette à de grands doutes; il est moins grave de communiquer avec ceux avec qui le roi communique, surtout quand cette communion n'a été interdite qu'à moi par le pape et à Rome; et je n'ose vous ordonner de communiquer avec ceux avec lesquels je ne communique pas. Mais si vous restez dans les termes où

je vous ai laissés en vous quittant, je n'ai nul reproche à vous faire. Vous ne pouvez vous isoler de tout le royaume et vous n'êtes pas complices de leur malice. Si l'on vous demande quelque chose qui ne convienne ni à votre honneur ni à votre religion, soyez bien décidés d'avance à ne vous laisser persuader, ni par menaces, ni par flatteries, ni par ruse, rien dont vous auriez un jour du repentir. Quoi qu'il arrive, pour Dieu et pour l'amour du prochain, ne désertez jamais la direction et le soin des frères, tant que la violence ne vous expulse pas de l'Église. Si les adversités et les tribulations tombent sur vous, n'en ayez que plus de courage, et n'abandonnez pas vos frères dans leurs épreuves. Si l'on exige d'un moine de notre Église serment ou engagement de fidélité, ou quelque pacte qui soit contre l'ordre, comme imposant envers quelque autorité un lien d'obéissance, réfléchissez bien, et dans la mesure de votre pouvoir et de votre savoir, détournez de vous une telle malice. Quel que soit l'avenir, je confie à la garde de Dieu vous et tous nos frères, et tout ce qui intéresse notre Église. »

Cette lettre caractérise celui qui l'a écrite. Elle atteste un cœur pur, une conscience délicate, avec un peu de subtilité dans les scrupules et de timidité dans l'action. Le courage passif était au vrai le seul courage d'Anselme, ce qui arrive très-souvent aux hommes d'une vertu inquiète et réfléchie; son âme était plus élevée que son caractère n'était fort. Cependant la conduite qu'il tint contre le gré, je crois, de la majorité de ses amis, embarrassait beaucoup ses adversaires et obtenait enfin la solennelle approbation de l'Église. En effet, quoique de nouveaux efforts eussent été tentés auprès de Rome et que la reine eût écrit au pape pour lui redemander son

pasteur chéri, tout à coup Anselme reçoit une bulle où Pascal lui témoigne une vive sympathie, déclare faites à lui-même les injures faites à son fils bien-aimé, et l'informe que, dans un récent concile de Latran, sentence a été, au jugement du Saint-Esprit, rendue contre les conseillers du roi, savoir : le comte de Meulan et ses complices. La condamnation du roi n'a été différée que parce qu'il a dû faire partir à Pâques de nouveaux messagers. La bulle est datée de Latran, du 23 mars 1105, et Pascal l'adresse avec quelques mots sévères à l'archevêque d'York pour qu'il la publie dans toute l'Angleterre [1].

Anselme comprit qu'il fallait sortir de la politique expectante. Il craignit la responsabilité de l'inaction après avoir redouté celle de l'initiative. L'arrêt était rendu; il en fallait suivre les effets. De l'avis de l'archevêque de Lyon, il résolut de quitter cette ville et de se rapprocher de son diocèse. Il partit à la fin de mai pour la France, où l'avaient appelé, par deux lettres remplies de bienveillance et de respect, les rois Philippe Ier et Louis le Gros [2], et il se dirigea sur Reims, où, depuis longtemps, il devait rendre visite à l'archevêque Manasses II.

En passant à La Charité-sur-Loire, qui était un prieuré de l'abbaye de Cluni, il apprit que la comtesse Adèle était malade dans son château de Blois, et il accourut auprès d'elle, jaloux plus que jamais de témoigner son attachement pour la famille royale, et sa reconnaissance pour une princesse qui l'avait soutenu libéralement dans ses deux exils et qui le prenait pour directeur religieux. Dans ces circonstances, il jugeait d'ailleurs utile de se

1. *Hist. nov.*, IV, p. 70, et *Ep.*, III, 99; IV, 38.
2. *Ep.*, IV, 50 et 51.

rapprocher de la Normandie, c'est-à-dire de l'Angleterre, et de la personne peut-être la plus propre à servir d'intermédiaire, si des négociations étaient possibles. Il la trouva en voie de rétablissement, et demeura quelque temps avec elle à Blois. Là, dans de longues conversations sur les choses de conscience, il en vint aux motifs qui l'amenaient en France, et ne lui cacha pas qu'il arrivait pour excommunier le roi son frère. Adèle, effrayée, le pria de l'accompagner jusqu'à Chartres, où elle serait moins éloignée de Henri, qui se trouvait alors en Normandie.

Après avoir abusé de son adresse et de la simplicité chevaleresque de son frère pour éluder plus d'une fois le payement de la somme annuelle qu'il lui avait promise, après la lui avoir fait abandonner, de fort bonne grâce, à l'intercession de la reine Mathilde, le roi, profitant de l'avilissement où le caractère généreux, mais léger, du duc Robert laissait tomber son autorité, avait entrepris de lui enlever peu à peu ses États. Les divisions d'une noblesse remuante servaient à colorer et à faciliter une conquête, que la mobilité imprévoyante de Robert Courte-heuse, ou, selon les moines, son attache exclusive aux choses célestes, ne lui permit pas de disputer longtemps. Mais, en ce moment, Henri n'avait encore réalisé qu'une partie de ses projets; il agissait en maître sur le continent, quoique son frère ne fût pas encore dépossédé. Dès qu'il apprit par sa sœur le voyage et les desseins d'Anselme, il consentit à l'entendre, ou plutôt il alla de lui-même au-devant d'une conférence, et fixa le rendez-vous dans la ville de Laigle, où l'on se réunit le 21 juillet. Il parut revoir son archevêque avec plaisir. Deux points surtout étaient à régler : la question des in-

vestitures et la restitution des biens séquestrés. Henri mit de l'empressement à tout rendre, ce second point fut bientôt accordé; mais tant que le premier restait incertain, les excommunications pouvaient amener des conflits, et le roi, en témoignant le désir de revoir Anselme en Angleterre, croyait indispensable d'ajourner encore son retour, et offrait l'éternel expédient d'une double ambassade en Italie. Anselme accepta ces conditions : c'était beaucoup pour lui de rentrer dans les biens et les droits de son siége, qu'il avait depuis trois ans trois fois réclamés en vain. Il consentit à attendre en France le résultat de nouvelles négociations; et, comme il trouva dans Robert de Meulan des intentions conciliantes, il profita de ce que les lettres du pape promettaient au comte grâce et bénédiction, pourvu qu'il se montrât favorable à la liberté de l'Église : il leva l'excommunication. Le comte de Meulan, depuis 1103 comte de Leicester, était un habile ministre, digne conseiller d'un habile roi.

Quoique l'affaire ne fût pas terminée, on était moralement réconcilié; les relations personnelles paraissaient amicales. On remarquait que le roi, s'il avait avec Anselme une affaire à traiter, se rendait le premier auprès de lui. On supposait que le bruit de l'excommunication imminente produisait autour du roi une telle impression, et surtout parmi ses nouveaux sujets, qu'il voulait à tout prix conjurer l'orage. Aussi écrivit-il outre-mer pour recommander à ses officiers tous les intérêts d'Anselme et de ses hommes, et il promit d'envoyer à Rome d'assez bonne heure pour que l'archevêque pût assister à l'assemblée périodique des fêtes de Noël. Ces nouvelles répandirent la joie dans les églises d'Angleterre. « Un

rayon de soleil, dit un écrivain, brilla dans les ténèbres de l'oppression[1]. »

Cependant les conventions de Laigle tardèrent à s'accomplir; le départ des messagers se fit attendre. Ces lenteurs peu explicables ramenèrent le découragement, et l'on commençait à dire qu'elles venaient de quelque séduction du diable, qui voulait l'anéantissement du christianisme en Angleterre. On déplorait, on exagérait même tous les maux si communs à cette époque, pour les rapporter à cette interminable querelle. Si des Églises étaient sans pasteurs, si les curés n'obéissaient qu'aux caprices du pouvoir séculier, si des nobles contractaient des mariages interdits par les canons, si des infâmes outrageaient la nature par leurs vices, si d'autres portaient de longs cheveux, c'était à l'absence du chef révéré de l'Église nationale que ces scandales étaient imputés. On lui écrivait pour le conjurer de reprendre l'exercice de son autorité. Le roi soutenait toujours qu'Anselme n'était absent que par sa volonté, et déplorait tout le premier les tristes conséquences de son éloignement.

Anselme, qui résidait tantôt au monastère du Bec, tantôt à Reims, supportait impatiemment ces longs retards. Il s'inquiétait qu'on ne l'en rendît responsable. On lui avait bien annoncé le prochain départ de Guillaume de Warlewast, mais il ne le voyait pas arriver; il écrivait au roi pour le presser encore, au comte de Meulan pour lui faire entrevoir avec sévérité les conséquences d'un si long retardement. On ne sait quels en étaient les motifs; peut-être la distraction puissante d'autres grandes affaires, peut-être l'espoir persévérant d'épuiser la pa-

1. *Hist. nov.*, IV, p. 71.

tience de l'archevêque, peut-être enfin le dessein secret d'indisposer le public contre son obstination. Mais enfin Guillaume de Warlewast arrive en Normandie, où Baudoin de Tournai doit se joindre à lui pour leur commune mission, lorsque tout à coup le roi écrit au prélat de retenir son envoyé : il vient d'apprendre par le clerc de Waldrick, son chancelier, qu'il y a deux papes à Rome, et que la guerre civile déchire la capitale de la chrétienté. C'étaient de faux bruits, ou du moins c'était une fausse manière de représenter la situation toujours agitée de l'Italie. En ce moment, au contraire, le pape, réconcilié avec le roi de France, s'appuyait sur le jeune Henri V, qui venait de se faire proclamer empereur, au mépris des droits de son père, déposé à Mayence. Il espérait voir l'Allemagne revenir à lui et ses affaires se relever. Anselme envoya donc au roi le père Gislebert pour le rassurer, et l'informer du départ de Guillaume et de Baudoin. D'ailleurs, ajoutait-il, Pascal, élu selon Dieu, était dès longtemps le pape accepté et confirmé par l'Église; et si quelque persécution le venait frapper, un chrétien ne devait pas s'en émouvoir, car il est écrit : «Dans le monde, « vous serez opprimé ; mais ayez confiance, j'ai vaincu le « monde [1]. » (Jean, XIV, 33.)

Cette tranquillité d'âme ne régnait pas autour de lui. On s'inquiétait en Angleterre ; la patience échappait; le roi, qui y était retourné pour rassembler les moyens d'achever la conquête de la Normandie, épuisait tous ceux de se procurer de l'argent. Aux termes des canons du dernier concile, les prêtres qui avaient des maîtresses devaient payer l'amende. On prétend que le roi, qui fai-

1. *Hist. nov.*, IV, p. 72. — *Ep.*, IV, 63, 64 et 67 ; III, 114.

sait le sévère, l'exigea de tous, innocents ou coupables; et quand une procession de ces malheureux, pieds nus et en robe sacerdotale, vint à Londres, dans son palais, implorer sa miséricorde, il ne daigna pas même leur répondre, les traitant d'hommes sans religion. Ils allèrent tout humiliés supplier la reine d'intervenir; elle pleura, mais elle eut peur, et n'osa se mêler de rien. L'historien qui raconte toutes les misères de cette époque ajoute cependant qu'on ne les trouvera peut-être pas extraordinaires, puisque, enfin, il s'en était vu de semblables, non-seulement sous le roi Henri, mais sous son frère Guillaume, « pour ne rien dire de leur père, ajoute-t-il; *ut de patre taceam*[1]. »

Plus les maux s'aggravaient, plus des supplications pressantes venaient assaillir et tourmenter Anselme. « Viens à nous, lui écrivaient les évêques; viens sans retard! Tes brebis sont sans pasteur; tu n'as plus d'excuse devant Dieu. » — « Je vous plains, répondait-il; je compatis du fond du cœur à vos tribulations, mais il faut que j'attende le retour de mes envoyés. J'espère en Dieu; je me fie en votre prudence; mais, pour racheter ma vie, je ne voudrais être ni le ministre, ni l'exécuteur, ni le témoin complaisant de tout ce qu'on vient encore d'ordonner contre l'Église. » Et pour détourner autant que possible sa part de responsabilité, il avertissait sévèrement le roi que ce n'était pas à lui de punir les prêtres qui auraient manqué aux prescriptions morales du concile. Jamais prince n'avait usurpé ce droit, qui n'appartenait qu'aux évêques. « Le péché est grave, et l'argent ainsi gagné, outre qu'il perdra votre âme, ne servira guère à vos inté-

1. *Hist. nov.*, IV, p. 72.

rêts terrestres. » Dans sa réponse, le roi se montra fort étonné de ces plaintes. Les mesures fiscales qu'il avait prises s'accordaient avec son rigorisme. « Je croyais, en faisant ce que j'ai fait, avoir agi comme pour toi-même. Du reste, à l'Ascension, je consulterai mes barons; mais sache bien que pas un de tes prêtres n'a été inquiété. » — « Je vous rends grâces, répondait Anselme; mais croyez que ce que vous avez fait, vous ne l'avez pas fait pour moi, car si j'agissais ainsi, j'agirais contre Dieu. »

Voici la réponse du roi :

« Henri, roi des Anglais, à Anselme, archevêque de Canterbury, salut et amitié.

« Pour ce que tu m'as mandé touchant les prêtres, sache que j'ai fait ce qui m'a paru bienséant, et je pense avoir rempli un devoir. Sois averti que je passerai la mer dans peu; et quand je me serai entretenu avec toi, si j'ai dans tout ceci commis quoi que ce soit, je le corrigerai avec l'aide du Dieu tout-puissant et avec tes conseils. — Témoin, Waldrick, chancelier. A Marlborough[1]. »

Le retour des envoyés vint ranimer enfin toutes les espérances. Le pape, las d'une si longue lutte entre des hommes dont les passions semblaient éteintes et les cœurs désarmés, était entré dans les sentiments d'indulgence sous l'empire desquels Anselme lui avait écrit. Il régnait alors comme un besoin général de réconciliation. Par une bulle spéciale, le saint-père venait en aide aux scrupules du primat, qui semblait craindre d'avoir

1. *Ep.*, III, 109, 121, 122. — *Hist. nov.*, IV, p. 73 et 74. — *Apud Merleberg'am. Berg* (en latin *Berga*) en saxon se prend pour *Borg*, *Burgh*, *Borough*, château, cité ou montagne fortifiée (Barley, *Dictionarium Britannicum*).

encouru lui-même la censure par trop d'indulgence envers les excommuniés. « On ne peut relever ceux qui sont tombés, dit-il, sans se baisser; mais, pour s'être baissé, on n'en est pas moins debout. » En même temps, il l'autorise à lever toutes les excommunications; à donner la bénédiction, non-seulement à ceux qui avaient reçu ou consacré des investitures, mais encore à ceux qui, à l'avenir, tomberaient dans les mêmes fautes, toute sévérité devant être suspendue jusqu'à ce que le roi ait été amené à d'autres pratiques. C'est ce qu'on peut espérer des sentiments de soumission qu'il témoigne pour le saint-siége, et des soins paternels que prendra l'archevêque de changer son cœur et celui de ses conseillers.

Anselme, en attendant la décision du roi, se rendit à Rouen avec Guillaume de Warlewast, chargé des lettres du pape, qui furent communiquées au synode alors assemblé. Datées de Bénévent du 23 mars, ces lettres annonçaient à Guillaume Bonne-Ame, archevêque de cette ville, et qui, pour avoir marié le roi Philippe avec la femme du comte de Montfort encore vivant, avait été depuis plusieurs années suspendu par le saint-siége [1], que sa grâce dépendait du jugement d'Anselme, formellement autorisé à lever toute interdiction. Anselme avait pris l'initiative, en recommandant le prélat à la miséricorde apostolique. Il aimait à rétablir partout la paix et la liberté. Il y réussit encore cette fois.

A Rouen, il vit un personnage célèbre dont les aventures en Orient avaient fort occupé la renommée. Le duc Marc Boémond, prince d'Antioche, de race normande,

1. Il y a du doute sur la cause de la suspension de Guillaume Bonne-Ame. *Hist. nov.*, IV, p. 74. — *Ep.*, III, 140. Annot., p. 560. — Gall. Christ., t. XI, p. 39, et App., p. 18. — D. Bouquet, t. XIII, p. 14.

comme fils aîné de Robert Guiscard, était, après une longue captivité en Syrie, venu en France pour accomplir un vœu dans le Limousin, au tombeau de saint Léonard, qui passait pour un saint libérateur de captifs. Après avoir vu à Chartres la comtesse Adèle, veuve d'un de ses compagnons d'armes, il poussa jusqu'en Normandie, accompagné du cardinal romain Brunon, et d'un commandant de ses troupes qui se nommait Ilgyre. C'était un véritable homme de guerre, élevé au Bec, connu d'Anselme depuis sa jeunesse, et qui lui devait beaucoup. On comprend quels furent leurs longs entretiens sur tant de combats livrés, de villes prises, de lieux bibliques visités, enfin sur toute cette guerre sainte, qui agitait, comme un roman, toutes les imaginations. Ilgyre avait apporté d'Orient de précieuses reliques, notamment douze cheveux de la Vierge Marie, qu'il tenait du patriarche d'Antioche. Celui-ci certifiait que Notre-Dame se les était arrachés elle-même, lorsque, au pied même de la croix, le glaive de la douleur traversa son âme, au témoignage d'antiques manuscrits d'une grande autorité conservés dans son église. Ilgyre ajoutait qu'il n'avait accepté des objets si rares que pour en doter son pays, et qu'il comptait les distribuer à la cathédrale de Rouen, à l'abbaye de Saint-Ouen, enfin au monastère du Bec, dédié à la Vierge elle-même. Quatre cheveux furent, en effet, apportés au Bec, où était revenu Anselme, qui s'en réserva deux. « Comme gardien de sa chapelle, ajoute Eadmer, le dépôt m'en fut confié, et, aujourd'hui encore, j'en suis dépositaire. Je ne sais ce que d'autres penseront de cela ; ce que je sais avec une entière certitude, c'est que notre seigneur le révérend père Anselme les eut toujours en extrême véné-

ration, et que moi-même, dans une expérience solennelle et sacrée, j'ai senti qu'il y avait dans ces cheveux quelque chose de grand et un signe de sainteté à remuer le monde[1]. »

Guillaume de Warlewast, qui était allé rendre au roi compte de sa mission, repassa en France pour venir chercher Anselme. Il lui apportait des lettres affectueuses et pressantes ; la reine laissait éclater sa joie ; le roi disait qu'il serait déjà en Normandie, s'il ne l'attendait en Angleterre, où il tenait à le recevoir en personne. Mais Anselme était malade au Bec. Guillaume lui faisait les peintures les plus attrayantes de l'accueil qui l'attendait ; il lui vantait les bonnes dispositions du roi, et il ajoutait cependant : « Hâtez-vous ; faites effort. Il peut s'élever un vent du siècle qui bouleverserait tout. » Anselme, surmontant sa faiblesse, se mit en route ; mais, arrivé à Jumiéges, son mal le reprit avec plus de force, et il fallut retourner au Bec pour y attendre le roi. Son état paraissait alarmant ; l'effroi se répandit autour de lui, et on accrédita le bruit de sa mort, surtout quand on vit qu'il ne pouvait rien manger. Il disait d'une voix oppressée qu'il n'avait de goût à rien ; et comme on le suppliait de ne pas tout refuser : « Peut-être que je mangerais de la perdrix, si j'en avais. » Voilà ses gens courant la campagne, et pendant tout un jour, sans rien trouver. Un serviteur du couvent, qui n'était pas prévenu, cheminait dans la forêt voisine, lorsqu'il rencontra une martre tenant une perdrix entre ses dents, et qui, à la vue d'un homme, s'enfuit en lâchant

1. *Hist. nov.*, IV, p. 75. — Ord. Vit., lib. X et XI, t. IV, et p. 123, 185, 187 de la traduction.



sa proie. L'oiseau fut rapporté et servi au malade, qui se trouva mieux; et les évêques et les abbés, qui affluaient déjà pour assister à ses funérailles, rebroussèrent chemin [1].

Le roi n'avait cessé de lui témoigner une vive sollicitude, que la reine exprimait plus vivement encore. Il lui écrivait d'user de ses domaines de Normandie comme s'il en était le seigneur; il lui annonçait son prochain départ; et, en effet, il arriva au Bec le jour de l'Assomption (15 août 1106). Le prélat se sentit assez de force pour dire la messe solennelle; le roi et lui s'entendirent, et la paix fut enfin conclue. Les églises, que Guillaume le Roux avait le premier mises à contribution, furent replacées, franches et libres, dans les mains de l'archevêque. Le roi promit de ne rien prélever, lorsqu'elles deviendraient vacantes. Quant à la taxe dont il venait de frapper les prêtres, il fut réglé que ceux qui n'avaient pas encore payé, ne payeraient rien, et que les autres auraient pendant trois ans leurs biens quittes de toute charge. Enfin, il consentit à restituer à l'archevêque ce qu'il avait touché de ses revenus pendant son exil, et il fournit un gage du remboursement. L'expulsion de tous les laïques introduits comme gérants, collecteurs ou garnisaires dans les églises et les couvents fut promise, et le clergé redevint seul administrateur de ses biens et de ses affaires [2].

1. *Ep.*, IV. 74, 75, 76. *Vit.*, II, p. 25. — *Hist. nov.*, IV, p. 76.

2. Tous ces derniers incidents depuis le départ de Lyon sont, pour ainsi dire, consignés dans une correspondance journalière, et l'on en trouverait l'histoire déjà écrite, en lisant, dans l'ordre suivant, une trentaine de lettres éparses dans le IIIe livre, dans le IVe et dans Eadmer, savoir : Du pape à Anselme, Ead., p. 70; d'Anselme à Ernufe, *Ep.*, III,

Telles furent les conditions que le roi concéda de très-bonne grâce. Comme archevêque, Anselme pouvait être satisfait; mais il restait à faire quelque chose pour le saint-siége.

110; du roi à Anselme, Ead., p. 72; d'Anselme au roi, *Ep.*, III, 111; du même au comte de Meulan, Ead., p. 72; du roi à Anselme, *Ep.*, IV, 63; du même au même, *ib.*, 64; d'Anselme à Hugues de Lyon, III, 123; réponse, *ib.*, 124; d'Anselme à Ernulfe, IV, 66; du roi à Anselme, *ib.*, 67; réponse, III, 114; de plusieurs évêques à Anselme, *ib.*, 121; réponse, *ib.*, 122; d'Anselme au pape, IV, 73; du même au roi, III, 109; réponse, Ead., p. 74; réponse au roi, *id.*; réponse, *id.*, *ibid.*; du roi à Anselme, *Ep.*, IV, 77; de la reine au même, *ib.*, 74; du pape à Anselme, III, 140; du même à l'archevêque de Rouen, Ead., p. 74; du roi à Anselme, *Ep.*, IV, 75; de la reine au même, *ibid.*, 76; d'Anselme à l'abbé Helgot, III, 129.

CHAPITRE XVIII

RETOUR D'ANSELME EN ANGLETERRE. — NOUVEAU CONCILE DE LONDRES. — DERNIERS ACTES D'ADMINISTRATION ÉPISCOPALE. — MORT D'ANSELME.

1106-1109.

Anselme débarqua à Douvres. Il fut reçu avec allégresse par toute l'Angleterre. La reine voulut le précéder dans tous les lieux où il passait, lui amener elle-même les ordres religieux qui venaient à sa rencontre, lui faire partout disposer une demeure digne de lui. Elle n'oubliait pas qu'elle lui devait la couronne.

On reçut bientôt des lettres du roi. Il avait conduit la guerre avec vigueur et succès. Après la bataille de Tinchebray, 27 septembre 1106, il écrivait à l'archevêque : « Nous avons vaincu avec la miséricorde de Dieu, et sans beaucoup de perte des nôtres. La miséricorde divine a livré dans nos mains le duc de Normandie, et le comte de Mortain, et Guillaume Crespin [1], et

1. Ce devait être un cousin germain de l'abbé de Westminster, un fils de l'aîné des Crespin, châtelain héréditaire de Tillières,

« E cil ki dunc gardout Tillières. »
(*Roman de Rou*, t. II, p. 232.)

un parent de Milon Crespin, seigneur de Wallingford en Angleterre et

Guillaume de Ferrières, et Robert d'Estouteville le Vieux, et jusques à quatre cents autres hommes d'armes, et dix mille fantassins, et la Normandie entière. Quant à ceux qui ont péri par l'épée, ils sont sans nombre. Je ne m'enorgueillis ni ne m'exalte de ce succès ; je ne l'attribue pas à mes propres forces, mais à une faveur de la divine Providence ; aussi, mon révérend père, je te conjure, comme un suppliant incliné à tes genoux, de demander au juge suprême, de qui l'arrêt et la volonté m'ont valu un triomphe si glorieux et si utile, que ce triomphe ne tourne pas à ma perte, mais profite à ce commencement de bonnes œuvres et de divin service, au maintien et à l'affermissement de la tranquillité de l'Église de Dieu, afin qu'elle vive libre désormais, et ne soit point ébranlée par les orages de la guerre. »

« Je me réjouis, répondait Anselme, et rends grâces de tout mon pouvoir au Dieu de qui procèdent tous les biens; grâces pour votre prospérité et vos succès. Je me réjouis aussi et rends grâces du fond du cœur de ce que vous n'attribuez rien de ses bienfaits et de votre agrandissement à vous-même, à la puissance humaine, mais tout à sa miséricorde; et de ce que vous promettez, autant qu'il est en vous, la paix et la liberté à l'Église. Et je vous supplie et vous conseille, comme votre fidèle, d'y persévérer, car là sera la force de Votre Majesté[1]. »

Ainsi le troisième des fils de Guillaume le Conquérant, celui qui se croyait disgracié dans le partage de la succession de la famille de Rollon, vit se réaliser la prédic-

qui y possédait quatre-vingt-huit manoirs. *Ibid.*, p. 238. — Lanf., *Op.*, App, p. 341. — Voyez aussi ci-dessus, p. 75.

1. *Hist. nov.*, IV, p. 76.

tion consolante par laquelle son père vingt ans auparavant répondait à ses plaintes : « Résigne-toi, mon fils, souffre paisiblement que tes aînés passent avant toi. Robert aura la Normandie, Guillaume, l'Angleterre. A toi, je donnerai une bonne part de mon trésor; mais tu auras, dans ton temps, tout ce que j'ai pu jamais posséder, et tu surpasseras tes frères en richesse et en puissance[1]. »

On ne manqua pas, dans le parti de l'Église, d'attribuer la victoire du roi à son raccommodement avec l'archevêque; et nous pouvons remarquer ici ce que l'histoire du moyen âge montre à plus d'une page : c'est que, tandis que la conscience était alors si fort éveillée sur de certaines questions, tandis qu'elle montrait une savante délicatesse dans des devoirs de convention, elle demeurait insensible et muette dans les débats de ce monde où la justice seule semblait intéressée, et la morale était loin encore de s'étendre à la politique. Il s'en faut que la conquête de la Normandie fût un acte de tout point irréprochable : ni l'équité, ni la loyauté ne présidèrent à cette entreprise. Henri se montra ambitieux, acharné, impitoyable; il réduisit en captivité son propre frère; bientôt, pour couper court à toute tentative d'évasion, il lui fit crever les yeux, et le retint prisonnier jusqu'en 1135, c'est-à-dire jusqu'à ce qu'il mourût dans le château de Cardiff, à l'âge de quatre-vingts ans, ayant tristement survécu à tous ses compagnons d'armes de la terre sainte. Le même traitement fut infligé à Guillaume, comte de Mortain, fils d'un frère utérin du Con-

1. Bromton, *Chronic. Scr. X*, p. 1002. — Ord. Vit., liv. IV et VII. — D. Bouquet, t. XII, p. 596 et 621.



quérant[1]. Et cependant, on ne voit pas que ni l'Église, ni ce bon et noble Anselme lui-même aient exprimé, aient ressenti quelque scrupule d'assister tranquillement à ces odieux excès de l'ambition et de la politique. L'esprit humain ne se hasardait pas alors à tout juger, et il y a bien peu de temps que l'on a commencé à ne plus respecter la raison d'État. Encore est-ce peut-être pour avoir quelque chose de moins à respecter.

Le roi revint bientôt en Angleterre, après s'y être fait précéder par ses prisonniers les plus marquants. Il tint sa cour plénière à Pâques; mais il ajourna le règlement définitif des affaires ecclésiastiques à la Pentecôte, parce que le pape, qui était venu en France et allait y présider le concile de Troyes, avait demandé qu'on lui envoyât Guillaume et Baudoin, ces deux agents tant de fois employés par la diplomatie temporelle et spirituelle. Le concile eut lieu au mois de mai 1107, et quoique les condamnations relatives aux investitures y aient été renouvelées, quoique la présence des envoyés anglais n'y soit pas historiquement prouvée, on peut supposer qu'ils en rapportèrent les éléments de la solution bientôt adoptée. A la Pentecôte, Anselme, qui était allé au monastère de Saint-Edmond pour consacrer une grande croix, se vit retenu par une fièvre dangereuse. Il n'avait plus que de courts intervalles de santé. Ce n'est donc que le 1er août que put s'ouvrir à Londres la convention annoncée des grands de l'État, et qui est regardée comme un concile[2]. Là, pendant trois jours, le roi et les évêques traitèrent, hors de la présence du primat, la question

1. Matt. Paris, t. I, p. 63. — Matth. Westm., *Flores histor.*, lib. II, p. 7. — Mackintosh, *History of England*, t. I, p. 128.

2. *SS. concil.*, t. X, p. 755. — Fleury, liv. LX, t. XIV, p. 111.

des investitures. Parmi ces évêques, on dut reconnaître avec plus de curiosité que d'édification ce Ralph Flambard, que nous avons vu favori, exacteur, prisonnier, proscrit, pirate. Le roi l'avait trouvé en Normandie, guerroyant dans les rangs de ses ennemis, et défendant comme seigneur la ville de Lisieux dont il n'avait pu devenir évêque[1] et qu'il se hâta de livrer après la bataille de Tinchebray; le roi le ramena avec lui et lui rendit son siége de Durham. On peut croire que Ralph fut de ceux qui, à l'assemblée de Londres, défendirent les anciens droits de la couronne; car il y eut encore en ce sens quelques opinions absolues. Mais tout s'arrangea finalement comme le pape l'avait réglé. Des deux points également interdits par Urbain II, l'hommage et l'investiture, Pascal tolérait l'hommage, et le roi cédait l'investiture. Cette transaction fut acceptée, et devant la multitude assemblée, le roi déclara que, désormais, personne ne serait investi d'un évêché ou d'une abbaye par la crosse et l'anneau reçus d'une main laïque; l'archevêque, que nulle personne élevée à la prélature ne serait privée de la consécration pour avoir rendu hommage au roi. Il fut pourvu en conséquence aux nombreuses vacances ecclésiastiques de l'Angleterre, et même de la Normandie; et l'on ne parla ni de l'anneau ni de la verge pastorale. En présence de la même assemblée, le primat demanda à Girard, nommé à l'archevêché d'York, de lui faire profession d'obéissance; mais le roi arrangea qu'au lieu d'une profession nouvelle, Girard promettrait au primat, la main dans la sienne, en sa présente qualité, la même soumission qu'il lui avait ju-

1. Bessin, *Concil. Rotom. provinc.*, part. II. p. 520.

rée avant de recevoir la consécration comme évêque de Hereford; ce qui fut exécuté. Peu de temps après, il vint une lettre du pape qui ordonnait formellement au nouvel archevêque de faire acte de soumission à son primat[1]; mais on se contenta de ce qu'on avait accompli.

Il y eut ensuite à Canterbury un grand concours de clergé. Le primat donna la bénédiction à Guillaume, évêque de Winchester; à Roger, évêque de Salisbury; à Reinelm, évêque de Hereford. Guillaume de Warlewast fut promu à l'évêché d'Exeter, et sacré, ainsi qu'Urbain, évêque de Glamorgan, le dimanche 11 août. On pourvut également au gouvernement de quelques abbayes importantes, et Eadwin, nommé abbé de Ramsey, mais dont le concile de Londres en 1102 avait annulé la nomination, reprit son titre et sa dignité. Le pape, consulté par Anselme au synode de Troyes, l'avait autorisé à rendre également l'abbaye d'Ely à Richard de Bienfaite; mais quant au fils du comte de Chester, il ne reprit jamais son titre de Saint-Edmond, transféré depuis quelques années à Robert, prieur de Westminster[2]. Un religieux du Bec, nommé Hugues, qui n'avait pas encore reçu les ordres sacrés, fut appelé à l'abbaye de Saint-Augustin. Ernulfe de Beauvais, qui avait remplacé Henri au priorat de Canterbury, devint abbé de Peterborough. L'intérim fut laissé au sous-prieur Antoine.

Ainsi se termina cette épineuse et longue querelle. Anselme rendit au pape compte du dénoûment, et, en l'informant que, par l'opération de la grâce, le roi, do-

1. *Ep.*, III, 131.
2. *Ep.*, III, 180. *Monast. Angl.*, t. II, p. 548, et t. III, p. 102.

cile à son commandement, avait, malgré beaucoup d'opposition, tout à fait abandonné l'investiture des Églises, il lui demanda le retour de ses bontés pour Robert de Meulan et Richard de Reviers, qui avaient insisté près de Henri avec le zèle de véritables féaux du saint-siége, de vrais enfants de l'Église. Cette lettre est transcrite par Eadmer comme une preuve de la ratification donnée à l'arrangement qui vient d'être raconté : « Ainsi, dit-il encore, Anselme remporta la victoire de la liberté de l'Église, pour laquelle il avait travaillé si longtemps. Car le roi, abandonnant l'usage de ses devanciers, cessa d'élire par lui-même les personnes qui furent appelées à l'administration spirituelle, et de les investir, par le don de la verge pastorale, des Églises à la tête desquelles elles furent placées. » « J'ai appris le travail du combat et la victoire du travail, lui écrivait Gislebert, évêque de Limerick; voilà les cœurs indomptés des Normands soumis aux décrets des saints Pères. Je rends à la divine bonté d'immenses actions de grâce. » Et il lui envoyait, en signe de joie et de gratitude, vingt-cinq petites perles qui, disait-il, sans être des plus belles n'étaient pas des moins précieuses[1].

C'est une question encore agitée parmi les historiens, que celle de savoir si, comme le dit Eadmer, le primat de la Grande-Bretagne remporta la victoire. Son parti le crut ainsi ; M. de Montalembert n'en doute pas; Mœhler n'a pas même l'air de soupçonner qu'il y ait là une ques-

1. *Hist. nov.*, IV, p. 78. — *Vit.*, p. 25. — *Ep.*, III, 163 ; IV, 86. Ce Gislebert était un Normand qu'Anselme avait connu à Rouen ; mais qui n'avait de commun que le nom avec Gislebert Crespin, abbé de Westminster. Cf. Ware, *Antiq. of Ireland*, t. I, p. 503, et t. II, p. 68 ; et *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 192.



tion. Un écrivain anonyme, à qui nous avons beaucoup emprunté, et qui a traité tout ce sujet avec une supériorité véritable, soutient qu'en de pareils débats, la victoire est à celui qui pense la remporter et que l'opinion proclame vainqueur, lors même que l'avenir ne ratifierait pas le jugement des contemporains. Mais un historien d'une grande autorité, le docteur Lingard, ne peut s'empêcher de dire : « En tout, l'Église gagna peu de chose à ce compromis. Il put limiter, mais il ne détruisit pas l'abus principal. Si Henri céda sur une cérémonie superflue, il conserva le fond de la chose. Le droit qu'il assumait de nommer les évêques et les abbés demeura intact [1]. »

Il faut rappeler en peu de mots quel était le fond du débat. A vrai dire, il s'agissait de l'indépendance du clergé, et il semble que cette indépendance résidait surtout dans la manière dont étaient nommés ses chefs, c'est-à-dire les évêques ou les abbés. On peut contester à Gratien, ce moine qui fit au douzième siècle la collection des canons, l'authenticité de celui par lequel le concile de Rome aurait, sous Adrien I[er], reconnu à l'empereur Charlemagne le droit de choisir les prélats, et même le souverain pontife. Après comme avant Adrien, on prouve que les dignités ecclésiastiques étaient décernées par le suffrage du clergé et du peuple [2]. Mais elles étaient accompagnées de droits et de bénéfices féodaux que ne

1. Ans. *Op.*, *Ep.*, III, 124, 145. — Montalembert, *Saint Anselme*, p. 160. — Mœhler, *The life*, p. 110. — *The british Critic*, n° 67, p. 122. — Lingard, *Hist. d'Anglet.*, t. II de la trad., ch. 3, p. 193. M. Scratchley qui appartient à l'Église anglicane, paraît incliner à l'avis du docteur Lingard. *Biog. Dict.*, art. *Anselme*. Cf. Hasse, p. 448, et l'*Histoire universelle de l'Église*, par l'abbé Rohrbacher, t. XIV, p. 651.

2. Ellies Dupin, douzième siècle, p. 115 et suiv. — C. S. Berard,

conféraient ni le peuple ni le clergé. Le prince, comme personnification de la conquête territoriale, concédait seul de tels avantages, et dès qu'il les concédait librement, il fallait bien qu'il approuvât l'élection faite, ou plutôt qu'il agréât d'avance le choix à faire; voilà comment la féodalité restreignait l'indépendance du clergé, et le subordonnait, dans les chefs de sa hiérarchie, à l'autorité temporelle. Cette subordination, dont la première condition était implicite et consistait dans la nécessité d'un accord préalable, se manifestait par ces deux formalités, l'investiture et l'hommage. Or la convention qui termina tout entre Henri et Anselme maintint intégralement l'état des choses moins l'investiture, et la suppression de cette dernière cérémonie semble, quand le reste subsiste, n'atteindre qu'une pure forme, un simulacre vain. C'est la dépendance en général que Grégoire VII avait voulu détruire; c'est la liberté de l'élection qu'il avait voulu rétablir ou défendre, tandis que ses successeurs s'attachèrent principalement à l'investiture par la crosse et l'anneau. Sous ce rapport, on ne voit pas qu'Anselme ait paru jamais pleinement comprendre la portée de la question qu'il soulevait et de la réclamation qu'il faisait entendre. Pénétré du principe de l'obéissance monastique, il réclamait sans faiblesse et sans passion ce que son chef spirituel lui disait de réclamer. Mais dans toutes les affaires, et surtout dans les affaires spirituelles, les apparences sont loin d'être une chose vaine. On ne peut considérer comme indifférente une formalité pour laquelle papes et rois se sont passionnés

Gratiani canones genuini ab apocryphis discreti, part. II, t. II, cap. 71, can. 22, dist. 63, p. 187 et suiv.

en sens opposés pendant cinquante ans, et il faut en de telles contestations moins regarder au prix de l'objet en lui-même qu'à l'importance que les partis y attachent. On ne doit pas tant peser la concession que ce qu'elle a coûté d'efforts à ceux qui l'ont obtenue. Il s'agit de savoir qui a cédé, et non pas tant ce que vaut ce qu'on a cédé. Or il est certain que, dans la lutte, le roi Henri a de notoriété historique cédé quelque chose à l'archevêque Anselme. D'un côté, le pouvoir absolu, d'abord la volonté et la violence, puis la volonté et l'habileté; de l'autre, la patience, la résignation, une fermeté inébranlable et douce : quand celles-ci l'ont emporté, qui peut douter que la victoire ne soit grande?

En droit donc, si l'avantage est peu de chose, en fait il n'est pas sans importance. Moralement, le procès fut gagné, au moins dans le présent, et si, plus tard, on n'en a pas fait sortir des avantages bien effectifs, ce n'est la faute ni d'Anselme ni de ses contemporains. C'est que l'intervention du gouvernement dans la formation de l'administration épiscopale était une prérogative trop précieuse pour être définitivement abandonnée; c'est que cette prérogative appartenait à un pouvoir sans cesse en progrès, au pouvoir royal, et qu'elle était nécessaire à la société séculière, destinée à se développer avec les années et à devenir de plus en plus l'élément dominateur des nations modernes. Historiquement, l'indépendance absolue de l'Église est impossible pour l'État, pour l'Église elle-même; cette indépendance n'existe que diversement limitée, et presque partout elle a diminué en raison des progrès de la civilisation. Mais en Angleterre, et au commencement du douzième siècle, elle se releva un moment et sous sa meilleure forme, comme un fait

moral plutôt que comme une institution de droit positif. Anselme tira de sa conduite et de son succès tout le profit qu'avouait l'équité et qui convenait à son caractère. Lui et le roi furent raisonnables : c'est une véritable habileté. Non-seulement le premier put dire en toute occasion que le second était revenu à de meilleurs sentiments, et respectait la liberté de l'Église (sans avoir toutefois abdiqué aucun pouvoir sérieux), mais il reprit, ou plutôt il gagna une position sans égale, la confiance, la déférence même de son prince à certains égards, sa confidence dans les affaires importantes. Sans doute l'influence politique sur le choix des prélats ne fut pas anéantie, et le principe n'en avait jamais, en Angleterre, été formellement contesté, mais la liberté des élections fut respectée[1]. Henri essaya bien, tantôt ouvertement, tantôt sous main, d'encourager et d'appuyer les prétentions d'York contre Canterbury; il sentait que l'unité primatiale était une limite à son autorité; mais il fut conduit, une fois le premier pas fait, a ménager le primat, à lui céder en beaucoup de choses, à le soutenir pour se le conserver favorable; enfin dans ses voyages, à lui déléguer une partie du gouvernement, ainsi que jadis Guillaume le Conquérant à Lanfranc de Pavie, et à le tenir informé, comme une sorte de lieutenant général du royaume, du succès de ses négociations et de ses armes.

« Quant à ce que vous avez entendu dire, écrivait Anselme à Helgot, abbé de Saint-Ouen[2], que mon seigneur le roi m'a confié son royaume et toutes ses affaires, afin que ma volonté dans les choses qui dépendent de lui fût

1. *Ep.*, III, 181. — *Vit.*, p. 25. — *Hist. nov.*, IV, p. 78.
2. *Ep.*, III, 129.

faite, cela est vrai... Cependant, comme il est écrit : « Tout m'est permis, mais tout n'est pas avantageux ; » et ailleurs : « Tout m'est permis, mais tout n'est pas édi-« fiant » (I Cor. VI, 12, et X, 23) ; je ne pense pas que la prudence me conseillât d'entreprendre, de tenter encore par moi-même rien de grand. Mais lorsque Dieu, par sa grâce, nous aura ramené le roi avec toute la bonne volonté que je conçois, j'espère que cette grâce de Dieu opérera pour lui et pour nous beaucoup de choses à son honneur et à notre satisfaction, autant que le permettent les vicissitudes de ce siècle. Pour moi, en ce qui touche le corps et le reste, tout va bien, grâce à Dieu, sauf cependant ma faiblesse physique que je sens augmenter chaque jour. » Cette faiblesse et la brièveté du temps qu'il resta encore sur la terre furent cause apparemment qu'il n'entreprit en effet rien de grand. Sa vie s'écoula dans les honneurs d'une haute dignité séculière et dans la modestie des habitudes et des vertus du cloître. Il s'occupa consciencieusement de payer ses dettes et de rétablir ses affaires, fort dérangées par ses disgrâces et ses voyages. Il fut aidé en cela par le dévouement des moines de Canterbury, auxquels il abandonna en échange divers avantages attachés à l'épiscopat. C'est ainsi qu'il put relever l'administration temporelle de son Église, et dans les derniers temps en réparer les ruines et les pertes. Cependant il paraît que son goût de simplicité et sa manière monacale de conduire les affaires ne furent pas universellement approuvés des gens du siècle[1].

Nous retrouvons d'ailleurs de nombreuses traces de son influence morale, du respect qu'il inspirait à tous.

1. *Hist. nov.*, V, p. 86.

C'est comme preuve du crédit de son nom au dehors que nous citerons de lui deux lettres à des prélats étrangers. Le Danemark, converti depuis un siècle à la foi chrétienne, avait longtemps dépendu pour le spirituel du diocèse de Hambourg; mais le roi Éric III, dans un voyage à Rome, en 1098, avait obtenu d'Urbain II la promesse de la création d'un archevêché dans son royaume. Comme les effets de cette promesse tardaient à se montrer, Anselme, en allant en Italie, s'était chargé d'en presser de vive voix l'accomplissement; il l'avait fait, et le cardinal Albéric était venu apporter le pallium à Adcer, archevêque de Lund. C'est à celui-ci, qui, apparemment, l'avait remercié, qu'Anselme adresse des félicitations et des conseils. Il lui recommande surtout de se former un clergé exclusivement indigène[1]. Une lettre plus intéressante par son objet est sa réponse à Dias, évêque de Santiago de Galice, qui, pressé par les attaques des Maures, avait demandé au primat d'Angleterre de lui envoyer ses soldats. Cette demande ne doit pas surprendre; c'était le temps des croisades, et saint Jacques de Compostelle attirait de la Grande-Bretagne un bon nombre de pèlerins. Cependant Anselme répond que les guerres continuelles qui viennent de tous côtés assaillir le royaume, ne lui permettent pas de suivre son désir et de mettre en mouvement les milices féodales pour le secourir. Lorsque l'on veille à défendre son bien particulier, on s'occupe moins du domaine commun, et il croit le servir aussi bien en lui promettant des prières au lieu d'une armée[2]. La date de cette lettre est inconnue. Il en

1. *Ep.*, IV, 90. Cf. Hasse, t. I, liv. II, ch. 9, p. 523.
2. *Ep.*, IV, 19.

est de même d'une foule de lettres qu'il nous faut négliger, où il entretient nombre de prélats et de religieux, et qui ne sont pas sans intérêt pour le dogme et la morale, ni pour l'histoire de la liturgie et de l'Église. En 1107, Alexandre I[er] monta sur le trône d'Écosse; c'était le second des fils de Malcolm, qui régnèrent successivement tous les trois. Comme Edgar son prédécesseur, comme sa sœur la reine d'Angleterre, ce prince, fils d'une sainte et de la race d'Edward le Confesseur, était attaché à l'Église, et Anselme, habitué à trouver dans cette famille des protecteurs et des amis, lui écrivit pour le féliciter de son avénement, en honorant de justes regrets la mémoire de son frère. Il insiste auprès de lui sur l'heureuse possibilité d'unir aux vertus chrétiennes la vertu royale (*fortitudo regia*), et lui recommande les frères de la congrégation de Canterbury qui étaient détachés en Écosse[1]. Toutes ces correspondances ont leur prix; mais si elles le montrent partout respecté et partout égal à ses devoirs, elles n'indiquent nulle part que ce caractère, admirable de fermeté dans les situations défensives, eût rien de cette aptitude à l'action spontanée et dominatrice qui met au rang des grands personnages historiques les Grégoire VII et les saint Bernard.

Le roi était, comme on l'a vu, un grand justicier. Sa sévérité n'allait pas sans beaucoup d'hypocrisie, jusque-là qu'un grave historien accuse fortement la pureté apparente de ses mœurs[2]. Quoi qu'il en soit, réconcilié avec l'Église, il put déployer sa sévérité naturelle au nom même

1. *Ep.*, III, 132.
2. Ord. Vit., lib. XI, t. IV de la trad., p. 207. Cf. Malmesb., *Gest. Reg.*, V, p. 163, et Henri de Huntingdon, *Histor.*, lib. VIII, p. 386, dans le recueil de Savile.

de la loi sacrée. Il commença par sa cour. C'était une cour, et partout où elle passait, la tranquillité publique, la propriété, les mœurs étaient en péril; l'avidité, le caprice et la licence menaçaient le bien-être et l'honneur des familles; on fuyait devant elle jusque dans les bois. De l'avis de son primat et de ses barons, le roi ordonna par un édit que tous ceux de sa suite qui se livreraient à des excès auraient un membre coupé ou les yeux arrachés. Des peines rigoureuses furent également portées contre les faux-monnayeurs, dont le nombre et l'audace inquiétaient tout le royaume. Quand il s'agissait de réformes morales, le roi s'entendait aisément avec son primat. Celui-ci étant venu à Londres au commencement du carême de 1108, ils considérèrent ensemble que les prescriptions du dernier concile touchant les mœurs du clergé n'étaient pas observées. Beaucoup de prêtres gardaient leurs femmes, ou en prenaient s'ils n'en avaient pas. A la fête de la Pentecôte, une nouvelle assemblée épiscopale se réunit à Londres, et, avec l'assentiment des barons, posa des règles très-détaillées pour assurer l'exécution des décisions du concile. On prévit tous les cas où pouvaient se trouver les prêtres, les archidiacres, diacres, sous-diacres, les doyens et les chanoines. On régla les moyens de prévenir ou de constater leurs écarts; des peines disciplinaires furent prononcées contre eux, et les biens-meubles des coupables dévolus à leurs évêques. Les femmes complices furent assimilées aux femmes adultères. Cependant il ne paraît pas que du vivant d'Anselme ces règles aient été exécutées à la rigueur[1].

On s'occupa dans la même assemblée de la création

1. *Hist. nov.*, IV, p. 84.

d'un nouvel évêché. Hervey, évêque de Bangor (pays de Galles), avait été chassé de son siége par l'indocilité d'un peuple barbare encore et à demi-converti. Le roi, qui s'intéressait à lui, voulait lui donner l'évêché de Lisieux, en Normandie. Mais Anselme lui remontra quelles difficultés et quelles lenteurs les règles ecclésiastiques opposaient à cette translation. Hervey trouva un asile dans le monastère d'Ely, dont l'abbé venait de mourir peu après sa réintégration. Cet établissement était considérable; des reliques précieuses y attiraient la vénération des fidèles; les édifices étaient beaux pour le temps, et comme le diocèse de Lincoln était très-étendu, on eut l'idée d'en détacher Ely pour y placer le siége d'un évêché[1]. Ce ne fut pas sans négociations qu'on y parvint. Il fallut, par un échange, indemniser Robert, évêque de Lincoln, et obtenir l'approbation du pape. Hervey alla lui-même la chercher à Rome; il était porteur de lettres du roi et du primat. Il leur rapporta des réponses favorables et prit possession du nouvel épiscopat, qui subsiste encore aujourd'hui dans l'Église anglicane.

De Londres revenu à Mortlake, Anselme se prépara à remplir les vides que la mort avait faits autour de lui. Depuis son retour en Angleterre, il avait perdu deux amis. L'un était l'archevêque de Lyon, mort au moment où il partait pour le concile de Guastalla (1106) : c'est l'abbé de Cluni, Hugues, qui lui donna cette triste nouvelle[2]; l'autre était son vieux et fidèle compagnon Gondulfe, qui rendit saintement le dernier soupir le 7 mars 1107. Le primat se transporta de sa personne à Rochester

1. *Ep.*, III, 126, 183. — *Hist. nov.*, IV, p. 79. — Selden. not., p. 132. — Malmesb., *Gest. Pont.*, IV, p. 293.
2. *Ep.*, IV, 79.



pour célébrer le service funèbre au milieu de la douleur publique. Peu après, Girard, archevêque d'York, avait cessé de vivre, et sa fin subite n'avait pas édifié son clergé. Il passait pour adonné aux sciences occultes, et l'on trouva sous son chevet un livre suspect qu'il lisait assidûment. Aussi son clergé l'ensevelit-il en plein air et non dans son église. La mort avait également rendu vacant le siége de Londres (1107). A Mortlake, le 2 juin, Anselme donna la prêtrise à Richard de Baumeis, qui avait, à la Pentecôte, été désigné pour le remplir. De là il se rendit à Canterbury, et le jour des apôtres Pierre et Paul, 29 juin 1108, il conféra, en présence du chapitre et du peuple, à Radulfe, fils de Sifred d'Escures, et abbé de Séez, l'évêché de Rochester, après avoir reçu son hommage et sa foi, jurés, sur les quatre Évangiles, pour lui et ses successeurs à perpétuité. Radulfe était un Normand qui n'avait pu rester dans sa patrie, où, par fidélité aux doctrines romaines, il résistait aux volontés de son seigneur. Il s'était attaché à l'archevêque, qu'il devait remplacer un jour, et qui, avant de le désigner à l'élection, pria Dieu de l'éclairer par un signe, et ouvrit sa Bible au verset : « Ils seront semblables aux anges de Dieu (Matth., XXII, 36). » Le lendemain, il envoya Radulfe à Rochester, pour y recevoir de sa part l'investiture des mains de Guillaume, son archidiacre, car Rochester relevait féodalement de Canterbury. Le sacre n'eut lieu que le 11 août. Quelques jours auparavant, la bénédiction avait été donnée au nouvel évêque de Londres, qui, selon l'usage de ses prédécesseurs, *gratifia d'un présent honnête l'Église de Canterbury*.

C'est, en effet, dans cette cathédrale que ce dernier aurait dû être sacré, et il le fut le 24 juillet, dans la

chapelle de l'archevêque, à sa terre de Pagham, sur le bord de la mer. C'était à la demande du roi, fort pressé d'envoyer Richard dans l'ouest pour ses affaires, et qui se trouvait à Chichester, prêt à partir pour la Normandie. Anselme était venu le joindre; mais il se sentit si faible, qu'il ne put quitter sa maison de Pagham, pour aller bénir le port où le prince devait s'embarquer[1].

L'installation du nouvel archevêque d'York ne fut pas une chose aussi simple. Le comte de Meulan continuait à jouir du premier crédit; quoique Henri n'aimât pas à suivre les errements de son frère Guillaume le Roux, son ministre ne le laissait pas facilement favoriser les Anglais, surtout quand il s'agissait de donner les hautes dignités ecclésiastiques. Lors donc que le siége d'York devint vacant, on jeta les yeux sur Thomas dit le Jeune, neveu de l'ancien prélat du même nom, chapelain du roi, prévôt de Saint-Jean-de-Beverley, et fils de l'évêque de Worcester; ou, pour exprimer en termes officiels les formes de la nomination d'un archevêque, il plut au roi, par le conseil de ses barons, et du consentement du primat, que le choix tombât sur lui.

De là vint l'affaire la plus importante qui ait inquiété les derniers jours de la vie d'Anselme[2], désormais tout entier aux devoirs ordinaires de son administration. Malgré l'affaiblissement de l'âge et le déclin de sa santé, nous le retrouvons jusqu'au bout dévoué, laborieux,

1. Le roi était venu à Chichester, comptant s'embarquer pour la France, probablement à Portsmouth. Pagham, lieu situé au sud de Chichester, était un bien donné en 680, par le roi Cedwalla, à l'archevêque Wilfric (*Monast. Anglic.*, t. I, p. 89 et 95, et *Angl. sac.*, p. 175).

2. *Hist. nov.*, IV. p. 80-82. — *Ep.*, IV, 149, 152, 153. Cf. *Anonym. Hist. controv. Cant. et Ebor.*, *Anglia sacra*, p. 66.

consciencieusement attentif au maintien de ses prérogatives. Or il y avait entre le siége d'York et celui de Canterbury une sourde rivalité. Saint Paulin avait fondé le premier, comme saint Augustin le second, et saint Paulin et saint Augustin passaient pour les deux apôtres de l'Angleterre. Anselme ne tarda pas à s'apercevoir que le nouvel élu cherchait des prétextes pour éviter d'être sacré de sa main et de lui faire la profession ou l'acte de soumission qu'il lui devait. Thomas alléguait tantôt le défaut d'argent, qui le retenait à York ou à Southwell, dans le couvent fondé par saint Paulin, rival de celui de saint Augustin près Canterbury; tantôt l'attente d'une réponse du pape, à qui il avait fait demander le pallium, espérant peut-être que l'envoi de ce signe révéré équivaudrait à l'institution canonique, ou, du moins, le dispenserait de s'incliner devant le primat. Peut-être calculait-il qu'en gagnant du temps, il atteindrait le terme de la vie d'un rival, dont les jours semblaient comptés. Cependant, aux termes des canons, le sacre devait avoir lieu dans les trois mois de l'élection. Anselme, ne pouvant souffrir plus longtemps ces retards calculés, écrivit au pape pour le prévenir et lui recommander les droits de la primatie qu'il tenait du saint-siége. De ce côté, d'ailleurs, les affaires semblaient se déranger. Thomas avait profité, pour s'adresser en cour de Rome, du départ d'un envoyé du roi, qui commençait à prendre de l'ombrage, ayant appris que le pape accordait à l'empereur la pratique des investitures. Anselme avertit Pascal de la gravité qu'aurait une semblable tolérance, qui pouvait ranimer chez le roi d'Angleterre ses anciennes prétentions. Le pape, en effet, avait un moment ménagé le fils de Henri IV, comptant sur lui pour changer la poli-

tique impériale, pour amener un rapprochement, et, lui-même, il devait se montrer, trois ans plus tard, capable de complaisance et de faiblesse. Mais à l'époque de cette correspondance (1108), il était rentré en Italie, il y tenait un concile à Bénévent, et s'occupait de résister aux desseins du jeune empereur, revenu aux traditions de son père. Il rassura donc Anselme, et, en lui donnant satisfaction sur le pallium de l'archevêque d'York, il lui écrivit de Bénévent le 12 octobre : « Que le roi teutonique donne les investitures ecclésiastiques, sache que nous ne l'avons toléré ni ne le tolérerons jamais. Nous avons attendu, il est vrai, afin de voir si la férocité de cette race ne pourrait pas être domptée ; mais si le roi veut marcher dans le sentier de la perversité paternelle, il éprouvera sans aucun doute le glaive de saint Pierre, que nous avons déjà commencé à tirer du fourreau. »

Enhardi par cette assurance, Anselme rendit progressivement impérieux le ton d'abord amical et confiant de sa correspondance avec Thomas d'York. Il lui fit dire par l'évêque de Norwich qu'il se contenterait pour toute profession de la reconnaissance de la primatie de Canterbury; mais il lui assigna un délai, et fixa le 8 novembre pour terme fatal. Thomas, excité, dit-on, par ses chanoines, jaloux à l'excès de l'honneur de leur Église, osa lui écrire cette lettre : « Une cause retarde mon sacre, dont personne plus ardemment que moi ne voudrait hâter le moment; et ceux qui l'ont produite, cette cause, ne font que la fortifier[1]. Votre sagesse sait ce qu'il

1. Il veut parler évidemment de la résistance du clergé d'York tout acte de soumission à l'archevêché de Canterbury.

y a de danger et de honte à envahir le gouvernement d'une Église contre l'avis de cette Église même; mais, aussi, combien il faut craindre, combien il faut éviter la malédiction sous l'apparence de la bénédiction. »

Le primat consentit encore à lui envoyer, pour le ramener, les évêques de Londres et de Rochester. Mais Thomas allégua qu'il avait écrit au roi, en Normandie, et qu'il attendait sa réponse. Ce prince, en effet, manda à Anselme qu'il voudrait voir ajourner à Pâques, après son retour, une question qu'il ferait résoudre dans son grand conseil; mais sur les observations que lui portèrent, de la part d'Anselme, Odon, doyen de l'Église de Chichester, et Albold, moine de Sainte-Marie-du-Bec, il l'assura de toute sa sollicitude pour l'unité religieuse de son royaume. Alors, prenant un ton de maître, Anselme adressa à tous les évêques individuellement une lettre scellée de son sceau, et qui commence ainsi : « A toi, Thomas, en présence du Dieu tout-puissant, moi, Anselme, archevêque de Canterbury et primat de toute la Bretagne, je parle. Et parlant de la part de Dieu, je t'interdis l'office sacerdotal, que, par mon ordre, tu as, dans mon diocèse, reçu de mon suffragant. » En cas de rébellion, la lettre prononçait l'anathème[1]. Ce fut le dernier acte important de l'administration d'Anselme; administration si orageuse d'un homme si paisible, acte si impérieux d'un homme si doux. Sa mort même ne compromit point ses droits, car, peu de jours après qu'il eut expiré, le cardinal Ulric arriva de Rome, lui apportant, à lui, le pallium de l'archevêque d'York, et pour celui-ci une lettre du pape qui lui enjoignait de se soumettre; le légat

1. *Hist. nov.*, IV, p. 82. — *Ep.*, IV, 155.

fut d'abord un peu embarrassé, à cause du pallium, mais le roi, qui était de retour, évoqua l'affaire, et la soumit à sa cour, lorsqu'elle se réunit à Londres, aux fêtes de la Pentecôte. On fit mille efforts pour le rendre favorable aux prétentions de Thomas. Ranulfe, évêque de Durham, voulut le tenter en lui offrant mille marcs d'argent, avec cent autres pour la reine; tout fut inutile; quand on lut la lettre d'Anselme au conseil, elle produisit bien quelque agitation, le comte de Meulan demanda qui des évêques avait osé recevoir une telle lettre, écrite sans la permission du roi. Douze évêques étaient présents : ils convinrent de s'en remettre au jugement de Samson, évêque de Worcester. C'était le père de Thomas, et avec une émotion pleine de dignité, il se déclara hautement pour l'autorité du primat. Richard de Bayeux opina de même, quoique frère du réclamant. Les évêques se réunirent à ce sentiment, et allèrent en rendre compte. Déjà Robert de Meulan secouait la tête, prêt à les réprimander, quand le roi déclara qu'il était de leur avis, et ne voulait pas encourir, fût-ce pour une heure, une excommunication prononcée par Anselme. Le légat demeura immobile; les chanoines d'York n'osèrent parler. Il fallut céder. Thomas aurait persisté peut-être si sa santé lui eût permis de supporter l'exil et les privations ; mais il était trop gras, disent ses partisans. Il se soumit en chicanant seulement sur les termes de la profession. Un acte fut dressé pour établir la prérogative de la métropole de Canterbury; Thomas la reconnut par un écrit formel, mais sans faire profession envers aucune personne déterminée, et en insérant dans l'acte qu'il obéissait à l'exprès commandement du roi, et qu'il réservait tous les droits de son titre. Il remit cette

pièce, le 28 mai, jour de son sacre, dans l'église de Saint-Paul, à l'évêque de Londres, et celui-ci la passa sur-le-champ à Conrad, prieur de la congrégation de Canterbury depuis 1108, et qui était présent, entouré de ses religieux. Puis la consécration fut donnée par l'évêque de Londres, choisi comme doyen du chapitre de Canterbury, et comme représentant mieux qu'un autre l'Église primatiale. Ce n'est qu'après cette cérémonie que le cardinal Ulric porta à Thomas le pallium, dont il le revêtit dans sa cathédrale. «Ainsi Anselme, absent de ce monde, dit Eadmer, gagna la cause de son Église[1].»

Mais retournons au temps où Anselme voyait chaque jour décroître ses forces, sans rien perdre de son zèle ni de son influence. Il continuait, le roi absent, à exercer les fonctions générales du gouvernement, une sorte de régence bornée à la surveillance du royaume et à la décision provisoire des questions imprévues et urgentes. Les affaires retinrent assez longtemps Henri en Normandie; il y était venu principalement pour régler ses différends avec le roi de France. Celui-ci n'avait pas vu sans ombrage un voisin puissant, un roi son égal, mettre le pied sur sa terre, et devenir maître d'une grande et belle province. C'était un de ces feudataires dont l'hommage flattait l'orgueil et inquiétait la prudence d'un suzerain. Des difficultés s'étaient élevées au sujet du château de Gisors, situé en deçà de l'Epte, et que Henri devait raser. Louis VI, qui venait d'hériter de la couronne, paraissait ardent à défendre ses droits, à soutenir

1. *Hist. nov.*, IV, p. 83. — *Angl. sac.*, part. I, *Hist. dec. et prior eccl. Cant.*, p. 136. — Th. Stubbs, *Act. pontif. Ebor.*, p. 1711, *Angl. scr. X.*



ses prétentions, et il avait à se plaindre de Thibault de Blois, fils de la comtesse Adèle, et neveu du roi d'Angleterre. Les deux rois, chacun à la tête d'une force assez imposante, eurent une conférence après s'être donné mutuellement des otages, et se séparèrent sans avoir établi un accord définitif. C'est ce qui résulte de la lettre où Henri rend compte de cette conférence à l'archevêque, et se vante autant de sa modération équitable qu'il se plaint de l'injuste arrogance de Louis le Gros. Il ajoute qu'il s'est mieux entendu avec l'empereur, et termine en disant au prélat, dont il veut que la volonté et la prudence disposent de tout en Angleterre, qu'il lui confie le soin de son fils et de sa fille. La lettre, datée de Rouen, est contre-signée par le chancelier Ranulfe. La réponse d'Anselme est pleine d'humilité et de gratitude; mais il ne manque pas d'y rappeler les droits de l'Église de Canterbury contre les prétentions de celle d'York[1].

Au milieu de ses infirmités et de ses affaires, il trouva encore le temps et la force de mettre la dernière main à son Traité sur l'accord de la prescience, de la prédestination et de la grâce de Dieu avec le libre arbitre[2]. C'est un de ses bons ouvrages, souvent cité, fort digne de l'être, où de saines et austères doctrines philosophiques sur la liberté sont établies, et ramenées à une concordance suffisante avec le fait inconnu et certain de la prescience divine, avec les dogmes difficiles et encore indéterminés de la grâce et de la prédestination. Mais quoique ce livre ne soit pas d'un esprit affaibli, on

1. *Ep.*, IV, 92 et 93.
2. *Tractatus de concordia præscientiæ et prædestinationis, necnon gratiæ Dei, cum libero arbitrio. Op.*, p. 123-134.

observa que pour la première fois le travail sembla lui coûter et qu'il était lent à écrire.

Depuis sa maladie à Saint-Edmond, ses forces étaient en grand déclin. Il ne pouvait plus supporter le cheval et ne voyageait qu'en litière. Des souffrances vives venaient de temps en temps le condamner à l'inaction; mais il n'oubliait pas les devoirs de la vie monastique; il ne renonçait ni aux méditations, ni aux exhortations pieuses, ni aux autres bonnes œuvres. Pendant les trois dernières années de sa vie, il avait pris toute nourriture en dégoût. C'est dans ce temps peut-être que la savante reine Mathilde lui écrivit une grande épître où elle lui cite le *De Senectute* pour l'engager à ne pas suivre avec excès l'exemple de Pythagore et d'Antisthène, et à se départir des habitudes d'un jeûne immodéré [1]. Pendant les six derniers mois, il était devenu si faible, que, pour assister au sacrifice de la messe, il se faisait porter sur une chaise dans son oratoire; et quand on l'y déposait, le souffle semblait prêt à lui échapper. Un jour, c'était le dimanche des Rameaux, on n'osa plus l'enlever de son lit. Il y restait à regret, mais il continuait d'exhorter d'une voix éteinte à vivre selon Dieu tous ceux qu'on jugeait dignes de l'approcher. Tous les siens étaient assis autour de lui. Un d'eux lui dit : « Notre seigneur et père, autant qu'il nous est donné de le savoir, tu iras, quittant le siècle, à la cour de notre divin maître, pour le jour de Pâques. » Il répondit : « Si telle est sa volonté, j'obéirai de bon cœur; mais s'il aimait mieux me laisser encore parmi vous, au moins assez longtemps pour résoudre une question que je médite touchant l'origine de l'âme, j'ac-

1. *Ep.*, III, 55.

cepterais avec reconnaissance, d'autant que je ne sais si, moi mort, personne la résoudra. » Puis il ajoutait : « Car si je pouvais manger, j'aurais l'espoir de me rétablir ; je ne me sens nulle part aucune douleur, je n'éprouve qu'une grande faiblesse. »

Vers le soir du troisième jour de la semaine sainte, il ne pouvait déjà plus se faire entendre. L'évêque de Rochester le pria de donner l'absolution et la bénédiction à tous ceux qui l'entouraient comme des fils désolés, au roi, à la reine, à leurs enfants, à tout le peuple enfin de la terre soumise à son obéissance. Il leva la main droite comme s'il n'eût pas été malade, et fit le signe de la croix, puis il laissa retomber sa tête. Cependant les frères du couvent chantaient dans la grande église laudes de matines, et un de ceux qui veillaient près de lui prit les Évangiles, et lut devant lui la Passion qu'on devait lire à la messe du jour. Quand il vint à ces paroles de saint Luc : « Vous êtes ceux qui êtes toujours demeurés fermes avec moi dans mes tentations, et moi je vous prépare le royaume comme mon père me l'a préparé, afin que vous mangiez et buviez avec moi dans mon royaume (XXII, 28), » Anselme commença à respirer plus lentement. On vit que le dernier moment approchait, et on le leva de son lit pour le déposer sur un cilice et sur la cendre. Tout le monde se réunit en silence autour de lui, et il rendit le dernier soupir à l'aube du quatrième jour avant Pâques, ou le 21 avril 1109. C'était la seizième année de son pontificat[1] et la soixante-seizième de son

1. Quinze ans, quatre mois, dix-sept jours de pontificat. (*Angl. sac.*, Canon. indic. de success. arch. Cant., p. 109.) Orderic Vital dit qu'Anselme, moine à vingt-sept ans, demeura moine trois ans, prieur quinze ans, quinze ans abbé, seize ans archevêque, et mourut à 76 ans,

âge. On célébra ses funérailles le lendemain de sa mort, jour du jeudi saint, et son corps fut déposé dans la cathédrale, auprès de la tombe de Lanfranc, au sud de l'autel de la chapelle de la Trinité.

Un des témoins de sa mort raconte que lorsqu'on voulut oindre son visage et sa main, qui avait écrit de si belles choses, avec le baume qui servait au saint-chrême, le vase, qui n'en contenait que quelques gouttes, se trouva assez rempli pour qu'on pût en couvrir toutes les parties de son corps. Puis, lorsqu'on se mit à l'ensevelir, on s'aperçut que le cercueil était trop peu profond. Cependant on ne voulait pas poser la lourde pierre sur ces restes vénérés ; mais l'évêque de Rochester étendit son bâton sur lui, et tout à coup le corps s'enfonça dans le cercueil qui parut se creuser. En rapportant un récit mêlé de miracles, que l'auteur espère plutôt qu'il ne les affirme, nous remarquerons que la dernière pensée qu'ait exprimée le saint philosophe, c'est de n'avoir pu terminer un ouvrage de pure métaphysique. La recherche de la vérité passionne encore ces grands et inquiets esprits au moment où ils vont à elle. Ils préfèrent l'amour à la possession, et, sur le seuil du ciel, ils regrettent de la terre le travail et l'espérance.

Avant de rechercher quel doit être sur notre héros le jugement de l'histoire et de la philosophie, il nous reste encore quelques mots à dire du personnage vénéré dont la biographie touche à la légende, et que l'Église sanc-

quarante-neuf ans après son entrée au Bec, et dans la dix-septième année de son pontificat (t. II, lib. v. p. 306). Le dernier chiffre paraît erroné. Eadmer fait mourir Anselme la seizième année de son administration, dans la soixante-dix-septième de son âge. *Vit.*, I, p. 2, et *Hist. nov.*, IV, p. 83.) Il faudrait alors reporter sa naissance en 1032. Voyez ci-dessus, p. 19.



tifie. Nous avons rendu plus d'une fois hommage à la sincérité judicieuse du moine qui nous a retracé sa vie. C'est d'un ton modeste et presque défiant que le disciple fervent, le confident dévoué d'Anselme, aborde les parties de son récit où la foi de son temps commande à la sienne d'introduire le surnaturel, et il semble ne s'y résoudre que parce que les miracles étaient à ses yeux l'accompagnement et le signe de la vertu. Cet humble moine, qui ne put rester un an évêque, et quitta, en 1121, le siége de Saint-André, pour revenir à la congrégation du Saint-Sauveur, Eadmer le chantre, a pris grand soin de dégager sa responsabilité, de garantir sa véracité, en rapportant comment il a préparé, justifié, achevé son récit : « La majeure partie de ce que contient « le premier livre, dit-il, je l'ai entendue de la bouche « du père Anselme lui-même. Homme de l'entretien le « plus agréable, il aimait à raconter, comme en se « jouant, et avec une extrême simplicité, ce qu'il avait « fait depuis son enfance et aux diverses époques de sa « vie. Quant aux miracles semés dans cette portion du « récit, je les ai recueillis en écoutant Baudoin, Bozon, « Riculfe, tous religieux du Bec, qui disaient en avoir été « les témoins, quelquefois même les sujets, ou qui les « tenaient de gens disant les avoir vus. Quant aux événements qui remplissent le second livre, j'ai moi-« même presque tout vu ou entendu, ne l'ayant point « quitté depuis son avénement à l'épiscopat. Écrire « sciemment le faux dans une histoire sacrée, je le tiens « pour une chose défendue ; car il y a, dans ce cas, perte « d'âme pour l'écrivain, chaque fois qu'il trouve un lecteur ; c'est comme si, chaque fois, sa bouche criminelle « renouvelait le mensonge.

« Enfin j'avais mis la main à l'œuvre, et déjà transcrit « sur parchemin une grande partie de ce que j'avais « dicté sur tablettes de cire, quand, un jour, le père An- « selme me prit à l'écart, et me demanda ce que j'avais « à dicter et à écrire continuellement ainsi. Je voulus me « taire ; mais il m'ordonna de renoncer à mon travail ou « de le lui montrer. J'obéis, espérant que, puisque son « secours m'avait déjà tant aidé, il m'indiquerait les cor- « rections à faire et les choses à mettre en meilleur « ordre. Et, en effet, il rectifia, il transposa, changeant « ici, approuvant là. Mais, comme peut-être, dans ma « joie, je m'enorgueillis plus que de raison de l'appui et « de l'autorité qu'il donnait à mon œuvre, il me fit ap- « peler quelques jours après, et me prescrivit de détruire « entièrement mes cahiers, se disant indigne de louanges « transmises à la postérité par un monument littéraire « de quelque valeur. J'étais fort contrarié ; n'osant pour- « tant pas lui désobéir tout à fait, et ne voulant pas « anéantir mon ouvrage, je détruisis, comme il l'avait « dit, mes cahiers, mais après avoir préalablement rem- « pli d'autres cahiers de tout ce que les premiers conte- « naient ; action, toutefois, qui n'est peut-être pas exempte « du péché de désobéissance, car j'ai exécuté son ordre « autrement qu'il ne l'entendait. Si donc quelques-uns « de ceux aux mains de qui tomberont ces feuilles, trou- « vent dans ma narration quelque chose qui plaise, « qu'ils daignent prier pour que ce péché, comme tous « mes autres péchés, me soit pardonné, et que le fardeau « ne m'en accable pas au point de m'empêcher de par- « venir jusqu'à celui dont j'ai écrit, du style que j'ai pu, « la vie et les actions ; car elle ne saurait me sortir de « l'esprit, la réponse qu'il me fit, une fois que je lui de-

« mandais, puisqu'il m'avait pris ici-bas pour compa-
« gnon de ses travaux, de me rendre participant de sa
« récompense. Il me dit qu'il le ferait avec joie, mais
« que j'eusse soin seulement de ne pas me rendre trop
« pesant à enlever[1]... »

Il me semble que ces aveux naïfs ont un certain charme, et donnent, en tous cas, une véritable autorité à l'historien. Ce n'est pourtant pas sur son récit même que la cour de Rome s'appuya pour prononcer la canonisation de son maître. Plus d'un demi-siècle après la mort d'Anselme, le plus célèbre de ses successeurs voulut obtenir pour lui les honneurs que décerne l'Église. Il fallait produire une relation de la sainte vie de son devancier, et Thomas Becket la prit des mains d'un écrivain ingénieux, beaucoup plus habile et beaucoup moins naïf que notre candide Eadmer. Il la fit faire par Jean de Salisbury, qui était de sa maison. Celui-ci, le disciple de tous les grands philosophes de son temps, le juge intelligent et un peu moqueur des systèmes et des écoles du douzième siècle, resserra dans un style plus châtié et plus élégant la narration d'Eadmer, en supprimant plus de vues historiques ou philosophiques que d'épisodes miraculeux; et c'est cet ouvrage, conservé jusqu'à nous, que l'archevêque de Canterbury fit mettre, en 1163, sous les yeux du pape Alexandre III, au concile de Tours, pour servir de pièces justificatives à la canonisation sollicitée. Nous en donnerons quelques extraits.

C'est surtout la mort d'Anselme que le récit de Jean de Salisbury entoure de prodiges. Ainsi, il raconte, avec une

1. *Angl. sac.*, part. II, Præf. in Vit. S. Ans. a Johan. Sarisb., p. XV. Eadm. libr. de Vit. ejusdem quæ desunt, p. 181-183. Cf. Wright, *Biog. Brit. lit.*, p. 80.

grande précision de détails, comment le vase aux parfums s'étant trouvé vide, Eadmer, voyant que Baudoin pouvait à peine en retirer un peu de baume au bout de son doigt, engagea l'évêque de Rochester à renverser le vase en le secouant. Aussitôt la liqueur balsamique, coulant en abondance, remplit tout le creux de sa main, et la merveille se renouvela tant qu'on voulut, au point que l'on put arroser, en quelque sorte, le corps entier plusieurs fois.

L'auteur montre ensuite la fin d'Anselme annoncée par une foule d'avertissements mystérieux et prophétiques. Un homme est mourant; un ange lui apparaît : « Que souffres-tu? — Je meurs. — Le père de la patrie, destiné à l'éternelle vie, va en ce moment à Dieu, et tu meurs! Lève-toi et glorifie le Seigneur! » Le malade se lève et va tout raconter.

Puis c'est un jeune homme qui voit en songe le chœur des anges[1], présidé par un pontife, qui sans cesse sort et rentre comme s'il attendait quelqu'un, et vient tout à coup annoncer l'arrivée du nouvel élu.

Hélie de Canterbury voit de même saint Dunstan converser avec Anselme dans l'église du Christ, et lui demander son anneau pour le garder jusqu'au jour où Dieu lui-même le lui rendra.

Un moine nommé Robert, chapelain de l'évêque de Rochester, passait sur le pont de Londres, lorsque le cheval qui portait son bagage tomba dans la Tamise. Inquiet surtout pour un livre d'Anselme que contenait sa valise, il invoqua le saint prélat, et le cheval gagna le bord sans avoir perdu ni le livre, ni les hardes.

1. Albarum personarum.

Le comte Arnulfe, fils de Roger de Montgomery, en passant en Angleterre, est surpris par un calme au milieu du détroit, et pendant deux jours le manque de provisions le met en grand péril. Mais il implore aussi le bienheureux Anselme, et soudain les nuages se dissipent, le vent s'élève et le conduit au rivage.

Un frère de la congrégation de Canterbury pria Dieu de l'éclairer sur le sort d'Anselme dans la vie future. Une vision lui donna aussitôt toute sécurité. Un novice de la même Eglise s'était joint à la foule de ceux qui venaient s'agenouiller au tombeau du primat, et, incertain s'il devait prier Anselme ou pour Anselme, il demanda à Dieu ce qu'il devait faire; et il vit aussitôt devant l'autel un livre où était écrit : *Saint Anselme*. Il crut lire dans le livre de vie.

Une religieuse de Lyon, Achaléide, de l'oratoire de Sainte-Marie-Madeleine à Saint-Irénée, se vit une nuit transportée devant le trône de la Vierge : « Que faut-il penser, demanda-t-elle, de l'archevêque Hugues? — Bien. — Et de monseigneur Anselme? — Sois parfaitement rassurée[1]. »

Toutes ces anecdotes peuvent être vraies, et elles n'attesteraient que deux choses : l'état des imaginations chrétiennes, et la tendre et inquiète vénération qu'Anselme avait su inspirer autour de lui.

Mais au douzième siècle, on en jugeait autrement, et, touché de ces témoignages, Alexandre III, au concile de

1. Ces récits, et quelques guérisons miraculeuses attribuées à la vertu d'Anselme après sa mort, se trouvent, non-seulement dans la narration de Jean de Salisbury, mais dans une partie de l'ouvrage d'Eadmer, qui n'a été publiée que par Dugdale dans l'*Anglia sacra* (part. II, p. 173-175 et 181-183). Voyez aussi *Hist. nov.*, v, p. 90.



Tours, entendit les vœux de l'archevêque Thomas Becket; et par une bulle que nous avons encore, il annonça que, attendu qu'un trop grand nombre de demandes de canonisation lui avaient été adressées pour d'autres saints personnages, il jugeait convenable d'y surseoir; « mais, ajouta-t-il, plein de confiance dans ta probité et ta prudence, nous commettons cette affaire à tes soins et à ta discrétion, te mandant, par rescrit apostolique, de convoquer en ta présence nos frères les évêques tes suffragants, les abbés et autres personnages religieux de ta province, et lecture faite devant tous de la vie du susdit saint homme, déclaration faite en public de la série de ses miracles; avec le conseil et l'assentiment des assistants, touchant sa canonisation, tu procéderas, fort de notre autorité, suivant le résultat de la délibération; sachant bien que ce que tu auras, de concert avec lesdits frères, jugé devoir être statué, nous le tiendrons, avec l'autorité divine, pour ratifié et pour valable[1]. »

On peut croire que Thomas Becket, à qui le saint-père donnait cette grande preuve de confiance, eut bientôt autre chose à faire que d'instruire des canonisations; car en 1163, il commençait, contre Henri II, cette longue suite d'orageux débats qui devait le conduire en exil et l'entraîner à la mort.

Ce qui est certain, c'est que la béatification se fit attendre encore plus de trois siècles. En 1494 seulement, on trouve une bulle du pape qui, sollicité par le roi d'Angleterre Henri VII, donne au cardinal Morton, archevêque de Canterbury, mission d'opérer les recherches et les véri-

1. Bull. Alex., III, *Angl sacr.*, part. II, p. 177. — Les papes employaient souvent cette forme pour la canonisation, au lieu de la prononcer eux-mêmes. Fleury, *Hist. eccl.*, t. XIII, p. 976.

fications nécessaires pour la canonisation d'Anselme[1]. Cette bulle est d'Alexandre Borgia. Nous ignorons à quelle époque précise la canonisation fut enfin prononcée ; espérons que ce ne fut point par la bouche du même pontife.

Le culte conditionnel que l'Église accorde aux saints fut décerné avec empressement par le monde chrétien au grand métaphysicien de la foi. Sa fête est encore célébrée le 21 avril, anniversaire de sa mort. Dans le martyrologe anglican, il y a, le 3 juillet, une fête de la translation de son corps qui fut en effet déposé plus tard dans une chapelle située au midi du chœur, près de l'autel de Saint-Pierre, et cette chapelle, ainsi que la tour qui la domine, porte encore son nom. Le roi Étienne, qui succéda à Henri Beau-Clerc, fit une donation pour qu'une lampe y demeurât perpétuellement allumée. Quelques-uns regardent cette partie de l'est de l'édifice comme la plus ancienne aujourd'hui, avec la tour de Saint-André. Ces constructions dateraient du temps d'Anselme lui-même, ou tout au moins du prieur Conrad qui a rebâti l'enceinte du chœur, et sous la direction de son archevêque, orné sa cathédrale avec une magnificence admirée des contemporains. On vantait surtout les grandes fenêtres vitrées, le pavé de marbre, et les peintures du haut de l'église. Mais si le souvenir de saint Anselme n'y a pas péri, on n'y montre plus son cercueil, et la place même de sa sépulture n'est pas connue avec certitude[2].

1. SS. Concil., t. XIII, p. 1476. — Ni les *Acta sanctorum*, ni Baillet ne parlent avec détail de la canonisation. La canonisation par commission n'était pas inusitée dans l'Église. Peut-être Anselme n'en a-t-il pas eu d'autre. (Crosct-Mouchet, *Saint Anselme*, ch. 21, p. 482.)

2. Gervas., *De combust. Dorob. eccl.*, Scr. x, p. 1291. — *The his-*

Quelques-unes de ses reliques sont conservées et adorées, elles l'étaient, du moins, en vingt lieux divers : un fragment du haut de sa tête dans un couvent de Carmélites, à Cologne; un morceau de l'épine dorsale et d'une côte, à Anvers, dans le couvent du Saint-Sauveur de l'ordre de Cîteaux; d'autres reliques à Bologne, dans l'Église de Saint-Étienne et Saint-Nicolas. Un os de l'épaule a été apporté à Prague, par l'empereur Charles IV, et déposé dans l'église métropolitaine de Saint-Vitus[1].

Creditur Anselmus cœlestibus associandus,

disait un de ceux qui ont versifié des épitaphes en son honneur. On voit dans une d'elles que sa figure était belle et digne[2]. Nous ne manquons pas d'hommages rendus à ses vertus, en hexamètres rimés, en vers élégiaques. C'est sur ce dernier rhythme que sont composées deux pièces publiées par Baluze[3]. L'une est destinée à célébrer sa grandeur, et à intéresser sa clémence en faveur d'un prêtre nommé Hugues, qui avait commis quelque grave offense et mérité d'avoir les yeux crevés, *lumina fossus.* L'autre est un chant funèbre, composé peu après sa mort, et où l'on ne trouve que des louanges banales et des regrets déclamatoires. Ces deux pièces, qui semblent de la même main, et d'une main de moine, sont attribuées à Guillaume de Chester, ainsi nommé parce qu'il fut du nombre des religieux du Bec qu'Anselme réunit à Sainte-

tory of the cath. church of Cant., by G. Dart. p. 8, 20, 119. — *Idem* by J. Britton, ch. 2. — *Vetust. monum.*, t. II. — Ward, *Cant. Guide*, p. 64.

1. *Act. sanct.*, t. II, p. 865.
2. Formaque cum facie. Ans., *Op.*, Epitaph. post Vit.
3. *Miscell.*, t. IV, p. 15.



Werburge, à la demande du comte Hugues le Loup[1]. Il n'y a rien d'intéressant à chercher dans ces vers, inférieurs à des compositions de collége. La poésie latine du moyen âge n'a presque jamais de valeur littéraire, et le lieu commun y abonde au point d'en annuler souvent la valeur historique.

Il est temps de renoncer à l'histoire. Nous n'essayerons pas un portrait de celui que les faits ont dû peindre. Il a joué un rôle politique, un rôle philosophique. Quittons les faits, et discutons les idées. Un seul mot encore. Luther appelait saint Bernard *le meilleur des moines ;* il me semble que cet éloge conviendrait à saint Anselme.

1. Quid nos, quid miseri monachorum nomen habentes ! — Voyez ci-dessus, p. 110, et *Ep.*, III, 34 et 49. — *Hist. litt. de la France*, t. X, p. 12. Cf. Wright, *Biogr. Brit. lit.*, p. 67.

LIVRE DEUXIÈME

DES DOCTRINES ET DES OUVRAGES DE SAINT ANSELME



CHAPITRE PREMIER

DES DEUX PUISSANCES. — DE LEUR LUTTE HISTORIQUE. — TRANSACTION[1].

Lorsqu'on lit avec attention le Nouveau Testament, il est plus facile d'y retrouver les fondements de la foi du chrétien que ceux de la constitution de l'Église chrétienne, telle qu'elle se manifeste dans l'histoire. La sagacité la plus ingénieuse aurait eu peine à dériver, soit de l'enseignement, soit du récit évangélique, soit même

1. Je ne change rien à ce chapitre tel qu'il a été écrit entre 1851 et 1852, au premier temps d'une réaction qui a amené des effets disparates et contradictoires. L'Église, tour à tour complaisante ou défiante à l'égard du pouvoir politique, s'est montrée spéculativement plus exigeante et plus intolérante. Elle a gagné dans la société plus d'autorité, et s'est fait plus d'ennemis ; elle est plus forte et plus menacée ; en même temps l'idée séduisante de l'indépendance absolue tant de l'Église que de l'État a fait des progrès dans les esprits. Si la réa-



de la narration des *Actes des Apôtres*, la prévision du rôle politique que la puissance pontificale a joué en Europe. A la première vue, le règne du Christ est si évidemment le règne de l'esprit, qu'on répugne à reconnaître à ses disciples et à leurs successeurs une autre mission sur la terre qu'une mission de prédication, d'exhortation, de bon exemple. Une autorité purement morale semble l'attribut exclusif d'un ministère purement spirituel.

Il n'en a pas été ainsi cependant; et, pour peu qu'on y réfléchisse, on aperçoit qu'il ne pouvait en être absolument ainsi. D'abord, rien n'est uniquement spirituel ici-bas. Les hommes ne sont pas de purs esprits, et le corps parle au corps, même dans les communications d'une raison inspirée à des intelligences attentives. Non-seulement l'imagination et les sens entrent en jeu dans tout enseignement de la parole, mais la passion même ne peut guère manquer d'y intervenir. Entre les hommes animés d'une même croyance, il se forme des relations déterminées par la diversité des facultés, des caractères et des situations, en un mot, une société soumise aux conditions de toute société humaine. En vain semble-t-il que l'association chrétienne devait du moins rester à l'état d'association intellectuelle, c'est-à-dire de secte, d'école, de congrégation libre. Je sais qu'il est des âmes pleines d'une foi vive et pure qui verraient là, pour la religion, sa meilleure forme sociale, et considéreraient

lisation complète en est possible, elle n'est pas très-prochaine, et je persiste à penser que tout en s'en rapprochant, il serait sage de tendre immédiatement vers une transaction conçue dans l'esprit qui a dicté ce chapitre; mais j'avoue que l'espoir d'un tel compromis est fort affaibli.

comme un progrès désirable le retour de l'Église à une situation d'isolement dans l'État, à l'indépendance comme à la faiblesse d'une simple communauté de consciences et de croyances au milieu de la grande société. Même au prix de quelques persécutions, elles retourneraient de grand cœur aux réunions des Catacombes. Pour elles, du moins, le régime par excellence est celui où la puissance publique ignore en quelque sorte la religion, et tient le ministère sacré, la profession d'un culte, pour un acte libre de la vie privée, tel qu'une occupation libérale ou une opinion scientifique. C'est ce qu'on appelle le système américain; et les États-Unis sont, en effet, le seul grand pays où ce régime ne soit pas une pure hypothèse. Peut-être est-il celui qui conviendra le mieux aux peuples à venir; peut-être, pour des âmes d'élite ou d'exception, est-il le plus favorable à la piété désintéressée; mais il ne s'est établi chez aucune des vieilles nations catholiques. Toutes mettent la religion au rang des choses sociales, et même des choses politiques. Le christianisme devait sortir de l'enfantement du monde moderne, tel qu'il agît notablement sur les institutions, les pouvoirs, les événements, et devînt, par conséquent, lui-même, quelque chose comme une institution, comme un pouvoir, comme un perpétuel événement. Il ne pouvait rester une simple doctrine, une pure croyance, qui se tînt écartée des affaires du monde. Est-ce que les affaires du monde ne sont pas l'empire de la volonté humaine? Est-ce que la volonté humaine n'est pas sujette à la loi de Dieu, et la morale sacrée connaît-elle d'autres limites que celles de la conscience? Les hommes n'ont pas uniquement des devoirs privés, et les gouvernements sont des hommes, en définitive, et non pas des choses.

On ne voit pas bien comment, chez les nations chrétiennes, le monde politique, pouvoirs ou citoyens, aurait pu se maintenir absolument hors de la religion sans se placer hors de la loi morale.

D'ailleurs, ou les progrès de la foi devaient s'arrêter, ou elle devait gagner les puissants du siècle. Leur conversion individuelle devait s'accomplir un jour ; et ceux qui se plaignent de ce que l'Église a fait pénétrer la religion dans le temporel, regrettent apparemment aussi que Constantin se soit fait baptiser. Du moment que les empereurs, c'est-à-dire les maîtres absolus d'une bonne part du monde civilisé, ont confessé le Christ, la séparation du spirituel et du temporel est devenue plus obscure en théorie et plus difficile en pratique. Le despotisme devait, par sa nature, tantôt commander la religion, tantôt commander à la religion, la servir à sa manière et se servir d'elle dans son intérêt. En même temps, la religion, ou plutôt ce qui la représente dans le temps, l'Église, devait tour à tour dominer le pouvoir ou fléchir sous lui, le contenir ou le seconder, lui résister ou lui complaire. Est-il besoin de dire que, sur cette pente, glisser dans l'abus était bien facile, et que l'orgueil ou la faiblesse devait entraîner le pouvoir à la tyrannie, tantôt contre le peuple, tantôt contre l'Église, et faire passer quelquefois l'Église elle-même de la sympathie à la complicité, de la résistance à la sédition? C'est dire seulement que les rois et les prêtres sont des hommes.

La législation impériale est le code du despotisme. L'Évangile est une loi de liberté pour les fidèles ; liberté scrupuleuse, qui ne se déploie qu'à la voix du devoir. On voit dans l'histoire de Byzance combien il était difficile d'accorder ensemble l'empire et l'épiscopat.

Les jurisconsultes et les théologiens se formaient de la puissance royale des idées fort différentes, et, plus tard, en Occident, c'est encore le droit romain, ou plutôt le droit byzantin qui inspira aux légistes cet idéal de la monarchie qu'on les vit opposer à l'idéal du souverain pontificat. Mais dans cette région de l'Europe, il avait commencé de s'accomplir, à partir de la fin du cinquième siècle, une révolution qui modifia profondément les rapports de l'Église et de l'État, sans rendre l'une beaucoup plus indépendante de l'autre; seulement, les conditions de la dépendance furent changées. L'invasion de l'Europe occidentale par des populations diverses, mais toutes parties de l'Orient septentrional ; la conquête, qui subjugua, à des époques différentes, à des degrés différents, tout l'ouest du monde romain, étendit, par des causes qui ne sont pas définitivement fixées[1], depuis l'Écosse jusqu'à la Sicile, depuis la Baltique jusqu'à la mer de Cadix, un régime, non pas identique, mais marqué d'assez grandes analogies pour avoir partout con-

1. Les circonstances de l'établissement du système féodal, ses formes, ses phases, ses conséquences, les idées et les sentiments qui présidèrent à sa naissance ou qui résultèrent de son existence, tout cela maintenant est bien connu, ayant été parfaitement exposé. Ce qui me paraît plus incertain, encore obscur, même après les travaux de Montesquieu, même après ceux de M. Guizot, qui, mieux que personne, a compris et décrit la naissance de la féodalité, c'est la raison de son établissement universel et presque identique; c'est la cause primitive et, en quelque sorte, perpétuelle, je dirais volontiers immanente au sein des sociétés germaines, qui, en tous lieux, à plusieurs siècles de distance, a porté et comme contraint les conquérants barbares à instituer une organisation territoriale dont on ne voit pas bien clairement qu'ils apportassent le type ni le souvenir de leur patrie. (Voyez surtout l'*Histoire de la Civilisation en France*, t. III de l'édit. de 1846; leçons IIe et IIIe, et aussi le t. II, *passim*.)

servé un caractère reconnaissable, le caractère féodal. La féodalité n'a pas été universellement la même ; elle a varié avec les peuples auxquels elle s'appliquait ; elle s'est modifiée suivant l'état des lois, des mœurs, des coutumes ; mais elle s'est partout superposée aux civilisations existantes, et elle a partout introduit cette combinaison particulière de la propriété territoriale et de l'autorité politique qui la distingue et la définit, combinaison où le droit de propriété n'est pas aussi absolu que dans la loi romaine, où l'autorité n'est pas amovible et transitoire comme dans le monde romain. Des prérogatives attachées à la possession foncière en sont plus stables ; mais la propriété cesse de l'être autant, car elle ne reste plus un simple droit civil, et dépend du fidèle accomplissement de certaines obligations envers l'État ou envers les chefs de la hiérarchie des hommes et des terres. C'est cette solidarité singulière entre les fonctions de la vie publique et les intérêts de la vie privée que la conquête a réalisée chez toutes les nations formées par elle au moyen âge. Partout les masses ont été défendues, jugées, servies, exploitées, possédées même, par une aristocratie guerrière, vraie nation politique, hiérarchie régulière, dont les rangs n'étaient intervertis que par la faveur ou la force. La guerre devenait, entre les membres d'une telle organisation, et le seul moyen d'agrandissement, et le dernier instrument de la justice. Elle n'était donc pas toujours publique ; il y avait des guerres féodales, c'est-à-dire locales, et plus ou moins privées. Ainsi, ce grand fléau des sociétés, la guerre, rarement nationale, rarement ennoblie par le patriotisme, imminente partout, sans cesse renaissante, disséminée comme les fiefs, ne faisait connaître aux peuples le régime féodal que

comme le règne capricieux de la force. Et de là cet immense ressentiment que leur cœur garde encore au régime féodal, à tout ce qui en vient, à tout ce qui lui ressemble.

On a vu plus d'une fois, dans cet ouvrage, comment l'Église prit part à la féodalité. Sous la domination impériale, elle tendait à se changer en magistrature. A Constantinople, on ne voulait que des fonctionnaires. Avec la féodalité, l'Église acquit des droits de possession et de juridiction, des devoirs d'hommage et de service, à la fois des obligations et des priviléges militaires. Elle eut des soldats pour le seigneur local, et quelquefois pour elle-même. C'étaient là les conditions auxquelles on était un pouvoir, seul moyen d'être libre. Il fallait bien qu'elle s'accommodât aux formes de la société où elle devait vivre.

En devait-il résulter pour l'Église une plus grande indépendance? La séparation entre le spirituel et le temporel devait-elle en devenir plus claire et plus complète? Nullement. L'histoire moderne tout entière dépose d'une lutte continuelle entre les deux puissances. Jamais on n'a pu les amener à une reconnaissance mutuelle et concordante de leurs droits respectifs. Elles se sont souvent ménagées, même appuyées et réciproquement servies; avec le temps, ce qui, entre elles, avait amené des guerres n'a plus provoqué que des ruptures diplomatiques, parfois même que de simples controverses de chancellerie et d'école; mais nul principe irrévocable n'en est sorti unanimement proclamé. Entre les deux domaines du spirituel et du temporel, la limite est restée indécise. C'est vainement que les plus grands esprits se sont efforcés de concilier l'inconciliable. La question a

lassé sans fruit l'érudition, la dialectique, l'éloquence; elle a divisé Fénelon et Bossuet[1].

Ne serait-ce pas que la question même, considérée en dehors des intérêts, des préjugés et des passions, est insoluble? Au fond, la distinction du spirituel et du temporel est celle de l'esprit et du corps. Or, y a-t-il en ce monde un pouvoir qui ne gouverne que l'esprit, un pouvoir qui commande seulement au corps? Tous les actes de l'esprit, lorsqu'ils sortent de l'immobilité apparente de la réflexion, deviennent des mouvements corporels, et l'homme est une âme qui meut. On dit que, parmi ses actes, les uns concernent le temps, les autres, l'éternité. Lesquels? Les actions d'une créature morale sont toujours morales; elles donnent toujours lieu à responsabilité; elles violent ou attestent une loi suprême. L'homme agit dans le temps, mais pour l'éternité. Prétendra-t-on que, de ses actes, les uns soient exclusivement religieux, les autres purement moraux? Essayez donc d'arracher à la religion toute juridiction sur les consciences, ou de rompre les liens qui rattachent la morale à un principe divin. Insisterez-vous et voudrez-vous isoler ce qui est religieux au sens catholique de ce qui est moral au sens politique? Faisons cette épreuve, écartons et la question même de la divinité première de l'Église, qui, cependant, touche au dogme, et ces contestations en matière canonique qui intéressent la foi et la conscience. Ne parlons pas de ce pouvoir pénitentiel qui rend le prêtre juge du devoir, et bannissons de la politique ces doutes de l'âme qui font tomber le plus fier monarque aux pieds du plus

1. Cf. Bossuet, *Gallia orthodoxa* et *Defensio declarationis cleri Gallicani* (Édit. de Besançon, t. XV, p. 533 et 626), et Fénelon, *De summi pontificis auctoritate* (Édit. de Paris, 1838, t. I, p. 650).

humble moine. Toujours il restera dans la vie des sociétés telles choses que des guerres injustes, que des lois iniques, que des actes d'usurpation ou d'oppression. Or, la religion, oui ou non, la morale religieuse, du moins, a-t-elle un avis sur ces choses ? Et si elle a un avis, est-il possible et digne que l'Église le taise ? Doit-elle se soumettre docilement à l'iniquité puissante, et, seule sur la terre, sera-t-elle sans conscience? Jamais l'opinion des nations catholiques ne l'a fait descendre si bas. Que serait le sacerdoce, si, lui qui règne par la parole, il devait, toutes les fois que la société est en question, se condamner au silence? Quoiqu'on aime à opposer aux témérités superbes de l'Église de Rome la douceur de l'Évangile, ce n'est point là l'exemple laissé par le Christ; il a subi la force, il ne s'est point tu devant elle.

Ces principes pourraient, je le sais, mener à des conséquences énormes, devant lesquelles l'Église a reculé. Elle les a supprimées ou adoucies dans la pratique, et ce n'est en général qu'avec des ménagements qu'elle a soutenu par instant la thèse de l'omnipotence universelle du saint-siége.

Je dis plus ; sur le pouvoir direct et franchement politique, réclamé pour elle quelquefois, elle a transigé, elle a cédé. Il faut bien l'accorder à Bossuet et aux gallicans, Rome est loin d'avoir constamment soutenu que les royaumes de la terre fussent à elle ni qu'elle dût en disposer à volonté. Si cette prétention s'est parfois produite, elle n'est pas la doctrine permanente, la tradition publique du saint-siége. Mais le pouvoir indirect, celui qui appuie sa compétence universelle sur l'universalité de la morale, celui qui atteint le temporel par le spirituel, et qui, même en ne prononçant que des peines canoniques,

se fait le juge du monde, celui-là, l'Église romaine, non plus qu'aucune Église catholique, n'en saurait renier le principe ni désavouer la prééminence. Dans sa sagesse, l'Église en a pu limiter l'usage, adoucir la forme, taire les conséquences. Par amour de la paix, il est permis de laisser dans l'ombre la portée de cette arme redoutable. Mais des ménagements ne sont pas des renonciations; et la prudence qui modère les actes n'implique point l'abandon des droits.

Ces droits mêmes cependant, les clergés nationaux les ont contestés, ou du moins ils en ont restreint l'application, au risque de se mettre en contradiction avec le principe même du pouvoir spirituel comme avec le chef spirituel de la chrétienté. Le plus célèbre effort de cet esprit intermédiaire qui veut concilier la suprématie de l'Église et l'indépendance des gouvernements, c'est le gallicanisme, et sans nier que par ses dernières conséquences il pût entraîner à la servitude et au schisme, nous ne devons parler qu'avec respect d'une doctrine illustrée par tant d'esprits supérieurs, professée par tout ce que la France a produit de plus sage dans le gouvernement et même dans l'Église. Si la métaphysique du gallicanisme est quelque peu inconséquente, il a eu en général le bon sens pour lui, ce qui arrive assez souvent aux métaphysiques inconséquentes. C'est une doctrine pratique qui laisse à l'Église les quatre cinquièmes de son domaine pour ne lui disputer qu'une part dont elle a rarement besoin et des droits extrêmes dont elle n'use guère. C'est une bonne politique religieuse. La mauvaise politique a presque toujours été de l'autre côté. Depuis la fin du moyen âge, l'ultramontanisme a eu rarement raison.

Cependant aujourd'hui il s'est relevé dans le champ de la théorie. Très-modéré dans l'action, il est soutenu en thèse avec beaucoup de force et de hauteur par des écrivains dignes d'être écoutés. Parmi les ruines du moyen âge, on va chercher les souvenirs qui peuvent l'absoudre ou le grandir dans l'esprit du temps. On travaille à le justifier par l'histoire comme par le raisonnement. A défaut d'un pouvoir de fait, auquel il me paraît qu'il ne prétend plus, on s'efforce de lui attribuer un pouvoir de droit qu'il n'a presque jamais possédé. On nous prêche en spéculation l'absolutisme de l'Église[1].

L'absolu n'est pas de ce monde. L'expression même de pouvoir absolu est une hyperbole inventée par l'orgueil des tyrans ou la colère des opprimés; un pouvoir vraiment absolu n'existe pas. Cependant, s'il devait exister, si, par la plus chimérique des révolutions, tous les pouvoirs limités disparaissaient, et que la souveraineté catholique demeurât seule, cette dictature inouïe pourrait retrouver son principe dans les doctrines de quelques défenseurs de l'Église; mais cette dictature, qui serait logique peut-être, l'Église ne l'ambitionne pas.

1. Ce mouvement doctrinal est venu de la littérature politique. C'est M. de Maistre qui a commencé. M. de Lamennais a ému le clergé français dans ce sens par ses publications de 1826 à 1830. Le vieil et sage esprit de notre Église, des Bergier, des La Luzerne, des Frayssinous, a perdu depuis lors de son empire. Si l'on veut se mettre bien au courant de la controverse, il suffit de lire deux ouvrages intéressants et de tout point contradictoires : l'un de M. l'abbé Affre, mort saintement archevêque de Paris, défenseur habile de la doctrine de Bossuet (*Essai historique et critique sur la suprématie temporelle du pape et de l'Église*, Amiens 1829); l'autre de M. l'abbé Rohrbacher, qui soutient avec vigueur ce qu'il regarde comme la doctrine de Fénelon (*Des rapports naturels entre les deux puissances*, Paris, 1838). Les deux écrivains, également chrétiens, ne semblent pas être membres de la même Église.

Revenons donc aux réalités historiques. Les hommes engagés dans la querelle des deux puissances se sont peu préoccupés du droit absolu. Dans ces affaires, tout est relatif, contingent, limité. On a vu comment la question se posait à la fin du onzième siècle. Entreprendre la réforme morale de l'Église était assurément une louable entreprise. Déclarer la guerre à l'incontinence et à la vénalité, c'était plus louable encore. Pour atteindre le premier vice, proscrire avec la dernière rigueur le mariage des prêtres, ce pouvait être un moyen contestable; mais quoi que l'on pense du célibat du clergé, c'est au moins une règle de discipline qui n'a rien d'odieux ni d'insensé. Quant à la vente des dignités ecclésiastiques, quant à la simonie, quoi de plus sage et de plus honnête que de l'abolir? Pour réussir dans tout cela, qu'il ait fallu ramener les clergés nationaux sous l'autorité des conciles d'Italie, et rompre les liens qui assujettissaient les Églises aux pouvoirs politiques par l'usage des investitures, la conséquence était inévitable; les moyens sortaient de la nature des choses. Enfin, la lutte une fois commencée, qu'on en soit venu à mettre le pouvoir spirituel en présence du pouvoir temporel, à revendiquer pour le souverain pontife, sur les points contestés, le droit de décision, quelle autre manière de terminer le débat? Qui pouvait prononcer, hormis le juge spirituel, quand il s'agissait du titre et du devoir des évêques? Ceux donc qui, tels que saint Anselme, ont embrasssé la cause de Rome, sont assurément irréprochables, et parce qu'ils obéissaient à une sincère conviction, et parce qu'ils opposaient au fait une idée de droit. Non-seulement pour le catholique fervent, mais pour le philosophe spiritualiste, mais pour tout esprit libéral, la cause de l'Église, à

cette époque, mérite la sympathie et le respect. Et qui ne croit lire, sur son drapeau, ces mots sacrés : Résistance à l'oppression !

Nous ne refaisons pas une théorie à l'usage de l'Église romaine. Nous parlons d'après des documents authentiques. Grégoire VII, dans ses actes et dans ses lettres, expose avec beaucoup de force et de clarté les principes mêmes de sa conduite [1]. Deux prélats éminents du onzième siècle se sont faits les théologiens et les publicistes de la politique du saint-siége : Pierre Damien et Anselme de Lucques ont laissé des écrits remarquables où tout est soutenu et expliqué. Treize papes, de 1045 à 1124, ont agi, régné, vécu pour le triomphe de la même cause. C'est pour elle qu'a souffert notre Anselme, plutôt dans un esprit de dévouement et de soumission, que de domination et de propagande. Ces autorités et bien d'autres auraient dû, ce semble, concilier à leur cause l'opinion du monde. Et pourtant les événements n'ont pas donné raison à la puissance des papes. La civilisation, en se développant, l'a diminuée au lieu de la grandir. Ses antiques prétentions ont disparu. Les écrivains, qui, depuis deux ou trois siècles, donnent le ton à l'Europe, attaquent ce qu'ils appellent la politique ultramontaine. Ce n'est pas la révolution française, ce n'est pas la philosophie du dix-huitième siècle, c'est la critique ferme et sensée des meilleurs esprits du dix-septième, ce sont les excellents jurisconsultes, les historiens judicieux, les hommes d'État habiles, qui se prononcent unanimement contre la puissance spirituelle, et pendant longtemps la

1. Voyez seulement l'*Histoire de Grégoire VII* dans la traduction de M. Jager, *Introd.*, p. xv, xxiij, xxxij, xxxv, et dans le récit, p. 62, 172, 381, 525, 565 (édit. de 1842) ; et *passim*.

mémoire de Grégoire VII a plus embarrassé qu'enorgueilli les défenseurs de l'Église. La perplexité de Bossuet est visible lorsqu'il touche à ces questions[1].

On reconnaîtra pour l'Église, nous osons l'espérer, dans cet ouvrage, une équité bienveillante, même une véritable sympathie. Est-ce donc que nous nous inscrivions en faux contre le jugement traditionnel de l'esprit français? Nous déclarons-nous ultramontain? Nullement. Nous aspirons à l'impartialité.

On peut, dans une discussion théorique, réduire un parti à sa cause, et cette cause à une idée. On fait aisément abstraction des sentiments et des actions des hommes, de tous ces faits issus de la volonté, et qui ennoblissent ou dégradent les principes au nom desquels ils se produisent. Mais dans le champ de la réalité, c'est sur l'ensemble des faits et des idées que porte le jugement des contemporains et même de la postérité. Souvent, l'imagination séduite par des qualités brillantes, l'humanité émue par de grandes infortunes, la conscience soulevée par des actes odieux, dictent ce jugement et font taire la raison. Le parti de l'Église n'a pas toujours, sous ces points de vue, échappé à une sévérité légitime. Je sais qu'on a plus exigé de lui que des pouvoirs séculiers. L'incrédulité exalte quelquefois la mission du clergé pour le mieux accabler. Mais, enfin, le plus équitable ne saurait absoudre à toutes les époques et dans tous ses chefs la conduite de l'Église. Qui peut voir, par exemple, sans indignation, Grégoire, dans la forteresse de Canossa, se

1. Lorsque M. l'abbé Rohrbacher impute à Bossuet des mensonges, il a tort assurément. Mais il est plus dans le vrai quand il l'accuse d'*embrouillements* (ouvr. cité t. II, p. 295).

complaire insolemment aux humiliations cruelles qu'il inflige à l'empereur Henri IV?

Cependant, là n'est pas encore le grief fondamental devant l'opinion du monde. Écartons les torts accidentels; recherchons ceux qui naissaient de la situation de l'Église de Rome.

C'est l'ordinaire faiblesse de l'humanité que de confondre et de renverser dans l'action les relations régulières des choses. L'accessoire devient principal, le moyen remplace le but. Ainsi une réforme morale devait être le premier objet d'une politique chrétienne au onzième siècle; mais elle ne pouvait s'opérer que par la prédominance du saint-siége; comme tous les pouvoirs de la terre, les papes étaient donc conduits à chercher leur agrandissement. « Grégoire VII, dit Bayle, qui a été le principal promoteur d'une conquête, ouvrage plus glorieux que celle des Alexandre et des César, doit avoir place parmi les grands conquérants. » Qui pourrait prétendre que l'intrépide pontife, et ses fidèles successeurs, et ses fidèles lieutenants, n'aient pas souvent interverti les rôles, et, mettant la réforme au second rang, poursuivi d'abord le pouvoir, et fait du moyen le but, à la manière des ambitieux? Au vrai, l'amour d'une cause spéculative ne suffit pas pour engendrer les actes de dévouement, d'audace et d'opiniâtreté, nécessaires à son triomphe; il faut encore la passion, et la passion ne prend les idées que pour ses prétextes. En se disant, en se croyant désintéressée, elle remue le monde pour son plaisir. C'est l'action qui la tente, encore plus que le résultat final de l'action, et la blanche tunique du lévite ne cache pas toujours un cœur moins sensible aux charmes du pouvoir et de la renommée que la brillante cuirasse du guerrier.

De là le penchant des historiens et des moralistes à prononcer, contre certains héros de l'Église, ce sévère jugement philosophique, dont il est d'usage d'accabler les grands hommes et de poursuivre la gloire. On l'aggrave encore quand on l'applique à ceux que leur profession oblige aux dehors de l'humilité. Il y a, entre les engagements modestes de la vie religieuse et les violences inséparables de la vie active, un contraste qui prête à la satire, et dont on abusa souvent contre l'Église. Mais n'a-t-elle pas provoqué ces attaques en prétendant renfermer dans sa constitution et reproduire dans sa conduite un caractère de divinité, qui ne peut appartenir qu'à son fondateur et à ses dogmes? Nous touchons ici à un point fondamental, peut-être au côté faible de la cause que nous avons jusqu'à présent paru défendre.

L'Église peut être considérée sous deux points de vue. Entre ces deux points de vue, on propose l'option.

L'Église est-elle une pure institution politique, organisée pour la garde de la vérité divine, chargée ainsi d'une cause sainte, mais en elle-même et dans sa conduite justiciable du bon sens de l'humanité comme toute autre puissance constituée? Ou bien, est-elle l'autorité du dogme rendue visible, la religion vivante, la vérité incarnée, en telle sorte que, non pas les membres individuels de l'Église, mais que l'Église en elle-même soit parfaite, et que le pouvoir spirituel, divinement institué, divinement inspiré, soit dans sa parole et dans son esprit la représentation adéquate de son divin fondateur? La seconde hypothèse est donnée souvent aujourd'hui comme orthodoxe; mais nous raisonnerons successivement dans les deux suppositions.

Suivant la première, quelque sacré que soit le dépôt

qui lui est confié, l'Église n'est qu'une institution sociale, et ses grands ministres ne sont que des hommes d'État. A ce point de vue, quel est sur eux le jugement qu'autorise l'histoire, et que dicte l'esprit impartial de notre époque?

L'Église a eu raison d'en appeler du jugement du dix-huitième siècle. C'était le temps où les plus éminents esprits, refusant de se placer sur son terrain, lui appliquaient la règle de leur incrédulité, et, à cette mesure, une institution religieuse, quelle qu'elle soit, n'est plus même compréhensible. Les meilleurs écrivains ne s'identifiaient jamais alors avec les générations d'un autre âge, laissant entre eux-mêmes et le passé toute la distance qui sépare un juge d'un accusé. Or il n'y a pas de justice en histoire sans sympathie; et, avec l'équité, l'intelligence échappe à celui qui ne sait pas, au moins par l'imagination, vivre quelques moments de la vie des hommes qui ne sont plus. C'est ce qu'on eût demandé vainement à Hume et à Voltaire, pour ne citer que des esprits supérieurs. Aussi, pendant de longues années, l'histoire a-t-elle été écrite avec sévérité pour l'Église. Mais cette sévérité n'est pas uniquement le fait des philosophes modernes; elle se retrouve chez des historiens peu suspects de philosophie. Nous ne parlons pas des écrivains protestants : l'injustice leur serait permise, si elle pouvait l'être. Mais les publicistes et les jurisconsultes monarchiques, mais les amis des droits populaires ont tous pris parti contre la puissance spirituelle; et l'Église a été tour à tour attaquée au nom du pouvoir et au nom de la liberté. Elle pourrait dire que l'histoire n'a été écrite que par ses adversaires.

Mais, depuis qu'une réaction s'est fait sentir, les rôles

ont changé et l'on a retourné l'objection. S'il est vrai que jusqu'aux temps modernes l'ignorance, la passion et la violence aient tout dominé, que ne devez-vous pas, a-t-on demandé, à une institution spirituelle dans son principe; à une autorité gardienne des études civilisatrices; à un pouvoir qui, pour toute la durée du moyen âge, a conservé le culte du savoir et des lumières relatives; qui, seul, enfin, a pu résister à des tyrannies barbares, et gourmander les oppresseurs de l'humanité? On a donné ainsi au clergé, pendant une suite de siècles, un rôle tout libéral; on a rapporté à ses efforts tout le perfectionnement de la société. On l'a dépeint comme ayant longtemps représenté seul la puissance de la pensée. C'est dans ses mains qu'aurait résidé le dépôt de la dignité humaine. Ce point de vue ne manque pas de vérité, et il doit plaire à quiconque fait gloire d'unir les croyances chrétiennes de tous les temps au goût des nobles institutions du nôtre.

C'est, en effet, à l'origine de notre histoire, un frappant spectacle que l'établissement à peu près simultané des monarchies germaines et des Églises nationales; car, bien que le christianisme ait précédé Pharamond dans les Gaules, les Églises n'y prirent, comme institution, une forme arrêtée et durable qu'à partir de Clovis. D'un côté est la force, avec tous les excès qui signalent son passage sur la terre; de l'autre, la pensée, avec les mœurs douces et les habitudes régulières qui lui servent de cortége. Ici se déploie la barbarie franke; là se montre encore la civilisation gallo-romaine. Ici point d'autre ordre que le vasselage, cette subordination qui vient des régions transrhénanes, et qui s'unit à la distribution des terres conquises entre les artisans de la conquête; là

un reste de liberté municipale s'abrite à l'ombre de l'épiscopat, qui, du moins, soustrait à l'oppression armée le territoire des cités et les biens consacrés au temple. En regard de cette grandeur sauvage qui ne peut manquer à une race faite pour le commandement et pour la victoire, se redresse en chancelant la grandeur morale d'une civilisation qui tombe et d'une religion qui s'élève, se protégeant l'une l'autre, à défaut de la force dont l'une ne sait plus, dont l'autre ne saurait pas user. Et toutes deux succomberaient bientôt, si la foi n'étendait sa main sur le front des vainqueurs, et ne le courbait, au moins par instants, devant les autels des vaincus. On peut dire que le baptême de Clovis donna aux peuples leur seule sauvegarde contre les dernières violences de la tyrannie. Il n'empêcha pas la servitude, mais il l'adoucit; du moins, les esclaves lui durent-ils quelques moyens de défense, qui longtemps restèrent dans les seules mains du clergé. Cette époque étrange a rencontré un admirable historien, Grégoire de Tours, lui-même digne représentant, dans sa personne, de l'institution de l'Église, ou, si l'on veut, de la pensée morale au milieu d'une société barbare. Et ces tableaux ont, à leur tour, trouvé de nos jours un admirable peintre; M. Thierry a su, des matériaux recueillis par l'érudition historique, former un corps « auquel, pour répéter une de ses expressions, est venu le souffle de vie par l'union de la science et de l'art[1]. »

Mais le monde n'est pas resté tel que l'a connu Grégoire de Tours. Le pouvoir temporel n'est pas éternellement demeuré ce que l'avait fait la conquête ; il a été

1. *Récits des Temps mérovingiens.* Introduction.

autre chose que la violence organisée. Il s'est peu à peu modéré, civilisé, éclairé. Guidé par son intérêt véritable ou par une inspiration plus haute, il a conçu l'idée et le besoin de l'ordre, et d'un ordre plus général peut-être que celui de l'Église même. L'ordre politique, en effet, comprend l'Église dans son sein, et le pouvoir temporel, sous ses formes diverses, est devenu l'instituteur ou le défenseur de toutes les garanties sociales; instituteur souvent oppressif, défenseur souvent passionné, mais qui, marchant peu à peu vers le droit commun, vers le règne de la loi, a, sans peut-être le prévoir, beaucoup fait pour la liberté de la raison et de la conscience, c'est-à-dire pour l'intérêt spirituel aussi de la société. De son côté, celle-ci n'est pas restée ce troupeau de vaincus humiliés ou de serfs tremblants qui ne savaient se protéger eux-mêmes. Elle aussi, elle a redressé la tête; ses yeux se sont ouverts, ses mœurs se sont ennoblies, sa condition s'est relevée. En partie par l'influence du clergé, mais aussi, il faut bien le dire, par des influences différentes et quelquefois contraires, elle s'est améliorée et instruite; elle s'est rangée autour du pouvoir laïque, le secondant, le contenant, le combattant tour à tour. Comment supposer que l'Église ait été l'unique ressort de la civilisation moderne? Le travail matériel, les développements de l'industrie et du commerce ne viennent pas de la spiritualité, et en améliorant les conditions, ils ont adouci, régularisé les mœurs, et servi indirectement les développements de la pensée. La découverte, ou plutôt la propagation du droit romain, a introduit, accrédité dans la société les maximes et les sentiments de l'ordre civil. De là, pour premier effet, la destruction ou la restriction des juridictions ecclésias-

tiques. La justice a été inaugurée sous son propre nom, en dehors du clergé, et c'est depuis lors, surtout, qu'elle semble vraiment la justice. Les lettres antiques, mieux connues et mieux cultivées, ont amené ces renaissances successives qui ont marqué le progrès des lumières et préparé l'émancipation de l'esprit humain. Ainsi peu à peu il se créa, en présence de l'Église, un monde politique où la pensée morale tint une importante place, où se relevèrent par degrés les grands intérêts intellectuels de l'humanité. L'Église continua à s'appeler le pouvoir spirituel, lorsqu'elle ne l'était plus seule, ou, du moins, lorsqu'elle ne représentait plus qu'une idée de l'esprit humain, non l'esprit humain tout entier. Dès lors, la liberté, qu'elle défendit, ce fut la sienne; elle se mit en défiance de toutes les autres libertés; elle parut n'admettre qu'à regret, ne comprendre qu'à demi ces nouveaux devoirs sociaux qui naissaient autour d'elle. Les yeux fixés sur la cité de Dieu, elle sembla méconnaître cette cité nouvelle qui s'élevait sur la terre, et l'universalité lui échappa. Tout grandit, excepté elle, et elle ne s'en aperçut pas. Elle laissa naître, en dehors d'elle et souvent contre elle, une nouvelle puissance, l'opinion du monde.

En ces matières, on ne peut trop prendre ses sûretés. La pensée peut si facilement être méconnue; il faut la donner avec sa nuance exacte. Si l'Église est restée immobile au milieu du mouvement social, si elle s'est laissé dépasser par la civilisation moderne, elle n'a pas cessé, du moins jusqu'au dix-septième siècle, d'offrir de temps à autre d'intéressants spectacles. Dans son sein, la sincérité des convictions s'est perpétuée à des degrés inégaux, mais elle n'a point péri; quelques actes géné-

reux de résistance à la force se sont çà et là signalés. Sans parler de cette foule obscure de ministres modestes qui protestaient, par leurs vertus privées, contre les faiblesses des chefs de la hiérarchie, on peut citer d'habiles docteurs, de dévoués missionnaires, des écrivains puissants, de nobles pasteurs, dignes de vénération, même lorsqu'ils s'égarent et qu'ils confondent leurs passions avec leurs croyances. L'historien, depuis les temps où Grégoire de Tours résistait en face aux iniquités du farouche Hilpérik, jusqu'au jour où nous avons vu un doux et bienveillant pontife outragé par les ingrats dont il avait préparé la délivrance, doit une sympathie respectueuse aux hommes grands ou bons de l'Église. Surtout c'est un devoir de ne pas en croire aveuglément tous ces laïques, éclairés pour leur temps, qui, tantôt dans l'intérêt de la magistrature, tantôt dans celui de la royauté, ont souvent fait, des annales du monde, des mémoires contre le clergé. Enfin le despotisme n'est pas excusable, même contre le despotisme.

Cette impartialité n'est qu'un devoir; l'Église la mérite, fût-elle ramenée au rôle d'une institution politique. A ce titre, elle a conservé cet honneur d'avoir pour principe l'idée de la domination la plus exempte d'intérêt vulgaire et grossier. Elle est établie en ce monde pour quelque chose qui n'est pas de ce monde : privilége admirable, et qu'aucune institution n'a possédé, du moins au même degré. Mais une telle mission pourrait bien être au-dessus des forces humaines. Peut-être est-il difficile de la concilier avec tout le positif, avec tout le matériel d'une constitution, d'une hiérarchie, d'un gouvernement. Comment soutenir ce nom sublime : une puissance spirituelle! Sur la terre, un pouvoir ne saurait être divin

que par son origine. Quoi qu'il prétende, il est encore humain, c'est-à-dire temporel et séculier, puisqu'il est sur la terre. Grégoire VII disait : « De même qu'une chose spiritelle n'est visible que par une forme terrestre, et que l'âme ne peut agir sans un corps, de même la religion ne peut agir sans l'Église[1]. » Mais si l'Église est un corps, elle en a les infirmités et les misères. Le miracle de l'incarnation ne s'est fait qu'une fois. D'un autre côté, comme la nature primitive d'une telle institution est purement morale, la force lui est interdite. Ainsi désarmée, elle est exposée au danger de suppléer à la force par la ruse, de dérober le pouvoir, quand elle ne l'usurpe pas. Aussi a-t-on accusé tour à tour l'Église de tyrannie et d'intrigue, de persécuter ou de séduire; et, condamnée aux faiblesses de la politique humaine, elle a pu les pousser à leur dernier degré, précisément parce qu'elle est chargée d'une mission surhumaine.

Je ne voudrais pas dire que le vaisseau de saint Pierre n'ait jamais touché ces écueils; sans insister, convenons que, prise dans l'ensemble et sur le pied d'une institution sociale, l'Église a été un mélange de bien et de mal, de vérité et d'erreur, de justice et d'iniquité. Sous ce rapport, son royaume est de ce monde.

Un seul fait est bien grave : c'est l'opinion universelle sur sa politique. La notoriété publique lui est contraire. Dès longtemps, hommes d'État, publicistes, historiens, ont regardé comme funeste sa domination, et dénoncé ses prétentions et sa conduite à la vigilance de tous les gouvernements. En dehors de l'hérésie, de l'incrédulité, de la philosophie, les meilleurs esprits, dans les conflits

1. Voigt, *Hist. de Grégoire VII*, liv. v, p. 173.

entre les deux puissances, ont préféré le trône à l'autel. Les peuples redoutent comme un fléau le gouvernement ecclésiastique. La politique de l'Église n'a pas réussi ; sa puissance est allée en décroissant dans tous les grands États, et les progrès des idées de gouvernement, d'ordre et de légalité, les progrès de la civilisation ont été marqués par les revers de la puissance spirituelle. Plus les gouvernements ont passé pour perfectionnés, plus ils en sont devenus indépendants. A mesure que l'autorité royale, la distribution de la justice, le règlement de la vie civile, la direction de l'éducation ont été affranchis de la domination du clergé, on a cru toutes ces choses en voie d'amélioration, et la société a paru s'élever. On le croit encore, malgré quelques écrivains ingénieux, malgré quelques réactions passagères. L'instinct des sociétés européennes les aurait-il donc trompées depuis quatre cents ans?

Si, maintenant, nous passons à ce que j'ai appelé la seconde hypothèse, si nous la jugeons avec les idées que la première nous a suggérées, que devrons-nous penser? On sait qu'il s'agit de prendre au pied de la lettre la qualification de puissance spirituelle. Il faut y voir la vérité divine en action, la sainteté de la mission s'étendant au missionnaire. Dans ce système, toutes les fois qu'elle parle ou qu'elle agit comme Église, l'Église n'a rien d'humain. Son infaillibilité ne l'abandonne jamais; ses maximes se lient à ses dogmes; sa politique est inspirée.

Telle est la pensée de la doctrine nouvelle; jugez des conséquences. Il faut alors que toutes les thèses soutenues par l'Église aient l'unité et la perpétuité qui sont les caractères de la vérité. Il faut que toutes ses entreprises, fondées sur des prétentions inattaquables, triom-

phent au moins avec le temps, car sa cause est celle de Dieu même. Une main toute-puissante l'a lancée à travers les siècles; un miracle éternel protége l'institution contre laquelle l'enfer ne prévaudra pas.

Or toutes les vérités métaphysiques qui constituent une religion sont, en leur qualité de vérités, invariables, éternelles. La Trinité, la Rédemption, la mission du Christ, le Péché, sont des idées qui ne changent pas; elles ont traversé tous les orages de la pensée humaine. Elles sont ou doivent être, au sein du catholicisme, ce qu'elles ont toujours été. En est-il de même des maximes de l'Église? Elle a dit qu'elle disposait des royaumes, et que la terre étant à elle seule, elle en pouvait faire le partage; oserait-elle, aujourd'hui, le dire encore? Elle a réclamé le droit de prononcer l'indignité des rois et de les déposer à sa volonté; cette prétention s'est condamnée elle-même au silence. Arbitre du bien et du mal, seul juge de ce qui est légitime, elle a parfois prêché aux sujets que leurs serments étaient de son ressort, et qu'elle pouvait les relever de la fidélité au souverain; on ne sait si elle le pense toujours, mais on sait qu'elle se tait sur ce qu'elle en pense. Elle a produit jadis une prétention plausible assurément, celle d'avoir la haute main sur la collation des bénéfices ecclésiastiques, et surtout des premières fonctions du ministère sacré; et aujourd'hui, dans la plupart des États catholiques, l'autorité spirituelle a renoncé même à la prérogative si naturelle de choisir seule les évêques. Bien plus, il est de grands États où c'est le pouvoir temporel qui les nomme. On pourrait passer en revue toutes les doctrines que l'Église a produites dans le passé au sujet de ses droits; il n'en est aucune qu'elle n'ait modifiée, dissimulée ou abandonnée.

Ses droits ne sont-ils plus sacrés, les principes de sa constitution ne sont-ils plus invariables? Elle dépend du temps, elle s'accommode aux circonstances : comment donc, à la juger dans les faits, reconnaître la vérité sainte là où l'immutabilité n'est pas? Évidemment les principes constitutifs du pouvoir spirituel n'ont point la rigidité du dogme; et la règle de la politique religieuse n'est au fond que la prudence. Sur ce pied-là, l'Église redevient ce qu'elle prétendait ne pas être, une institution humaine.

Mais laissons le fait, et voyons le droit. Quel serait le fond de la doctrine? L'Église est une autorité infaillible. En quoi est-elle infaillible? En matière spirituelle apparemment. Or quelles sont les questions qui s'agitent dans le monde entre les sociétés et les pouvoirs? Des questions qui touchent par leurs conséquences à des intérêts matériels, soit; mais est-ce tout? N'ont-elles rien de spirituel? Ne s'y agit-il pas de bien et de mal, de juste et d'injuste, du saint et du profane? Et la puissance spirituelle n'interviendra-t-elle pas en des questions semblables? Seul juge qui possède une loi certaine, son autorité s'étend à tout le ressort de la conscience. Elle est dépositaire et vengeresse de la règle des actions; juridiction lui a été donnée sur les sentiments et sur les croyances; ce qu'on appelle le pouvoir des clefs n'a point d'autres limites que la vérité même en matière spirituelle, en toute matière dont connaît le pape en consistoire, l'Église en concile, le prêtre au confessionnal. Il n'y a donc point en principe d'objection possible à la suprématie du pouvoir spirituel pour quiconque admet l'infaillibilité de l'Église. Sa suprématie est universelle; l'infaillible doit être absolu. « Le Seigneur, dit Grégoire VII dans une

lettre célèbre, a dit lui-même dans l'Évangile : « *Tu* « *es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église. Je* « *te donne le pouvoir de lier et de délier dans le ciel et sur* « *la terre.* » Dans ce passage, est-il fait une exception en faveur des rois[1] ? » Le système de gouvernement qui résulte de là, il faut l'appeler par son nom : c'est la théocratie.

Ici je retrouve le sentiment universel. Comment la théocratie est-elle vue de par le monde? Non-seulement les peuples la détestent, mais tous les gouvernements estimés s'en défendent. Plutôt que de s'y soumettre à un degré quelconque, on a mieux aimé subordonner le pouvoir spirituel au temporel et l'autel au trône, exagérer même les droits du gouvernement en matière religieuse, comme en Angleterre, en Hollande, en Prusse; la France et l'Autriche catholique ont limité par la prérogative royale la puissance ecclésiastique. Non contente de ces précautions séculaires, la France s'est couverte par toute une révolution. Pour soutenir contre de tels exemples la théocratie, il faut dire que ce sont là les pays les moins légitimement gouvernés, et citer pour modèles l'Espagne et le Portugal, tels que nous les avons vus, ou certains États de l'Italie. Il faut admettre et défendre des propositions comme celle-ci : « Tout gouvernement protestant est de sa nature une absurdité et une tyrannie[2]. » Même dans le triste temps où j'écris, ces choses ne peuvent se

1. *Epist.*, VIII, 21. *Voyez* aussi *ibid.*, IV, 2.

2. Rohrbacher, *Des rapports naturels entre les deux puissances* (t. II, p. 219). Cf. la thèse de Bossuet : « Perfectum regimen, quod attinet ad ordinem et jura societatis humanæ, sine vero sacerdotio ac sine vera religione esse potest (*Defens. decl. cler. Gall.*, lib. I, s. II, cap. 5, p. 675).

soutenir sérieusement. Ajoutons que l'Église n'accepte pas ce nom de théocratie; elle aperçoit le piége, et désavoue l'ambition qu'on lui prête.

C'est que la théocratie est en elle-même une idée fausse et sacrilége. Un pouvoir théocratique serait en principe illimité; il devrait être infini. Ce serait sur la terre le despotisme par essence. La Providence elle-même n'a point ainsi constitué le monde. Elle ne l'a pas mis sous le pouvoir absolu; elle a voulu la liberté de l'homme. Le monde, ce type du gouvernement suprême, n'est pas despotiquement gouverné. La raison infinie n'a point choisi le pouvoir infini. Lors donc que l'homme conçoit le pouvoir comme théocratique, il le conçoit nécessairement tout autre que Dieu même, et, dans son impiété, il aspire à la toute-puissance, et ne réalise que la tyrannie. Tous les pouvoirs sont de Dieu, mais aucun pouvoir n'est Dieu, et il n'y a que le divin d'infaillible.

La théocratie, s'il elle existait, serait donc un mensonge. Elle serait le nom d'un despotisme infini dans ses droits, fini dans sa nature, un droit divin, un fait humain, quelque chose enfin d'insupportable; de tellement insupportable, que ceux qui admettent l'infaillibilité en matière de dogme, c'est-à-dire tous les catholiques, l'ont proscrite en général de tout ce qui n'est pas le dogme. On a soustrait les questions politiques à la juridiction spirituelle, sans se demander si ce n'était pas nier que, dans ces questions, la vérité et la conscience fussent jamais engagées. On a ainsi mieux aimé exclure en apparence des choses humaines l'élément divin et éternel, que de s'exposer à livrer l'empire des réalités sociales à une autorité qui introduirait dans la politique l'idolâtrie qu'elle a bannie de la religion. Soyons juste, l'Église a

reculé devant cette tyrannie qui pouvait sortir de quelques-unes de ces doctrines. Elle n'a point réclamé tout ce qu'elle soutenait. Elle a abusé quelquefois comme tous les pouvoirs ; mais, le plus souvent, elle a été modérée.

C'est ce danger d'un despotisme incomparable qui a inspiré et autorisé la répugnance des sociétés modernes pour l'extension du pouvoir spirituel. Elles ont senti que le principe théorique de ce pouvoir menaçait leur liberté. plus que l'autorité, souvent capricieuse et brutale, des gouvernements. Ce n'est pas la seule fois que l'esprit libéral s'est trouvé d'accord avec le pouvoir royal. Ces publicistes, accusés de servilité pour être venus en aide à la monarchie contre l'Église, étaient les promoteurs indirects de l'esprit libéral ; et la philosophie n'a pas toujours eu tort de se ranger du côté des rois et des parlements, car elle défendait ainsi la nationalité des gouvernements et une certaine liberté de la pensée.

Ainsi et pour conclure, la théocratie absolue serait un effrayant despotisme. Les écrivains qui ne répondent de rien peuvent s'amuser à la prêcher par amour pour la logique extrême ; l'Église ne la revendiquera pas. La pure suprématie spirituelle est un principe moins outré, plus acceptable, plus doux ; mais, par ses conséquences, réduite même à l'action d'un pouvoir indirect, elle engendrerait encore de grands excès, si elle était pratiquée comme elle est conçue. Heureusement tempérée par l'usage, limitée par la nécessité, elle se voile et se modère. Il y a pour les choses humaines une sagesse qui domine la logique, et les apparentes inconséquences de l'une valent mieux que les spécieuses déductions de l'autre. C'est ce bon sens pratique qui, par des transac-

tions successives, amène à vivre en paix l'esprit de l'Église et l'esprit du siècle.

Au moyen âge, sous cet empire de la violence, la puissance spirituelle était la seule forme que pût prendre la liberté de l'esprit ou du principe moral de la société. Le spiritualisme n'avait pas d'autre asile que les temples. Depuis la réforme et surtout depuis la renaissance, il s'est sécularisé. La société laïque, en se développant, en se complétant, l'a conçu et suscité dans son propre sein, et désormais, dans l'omnipotence de l'Église, ce n'est plus une protection que trouverait le génie de l'humanité. Telle est la transformation des temps. Ainsi la puissance du clergé a été légitimement ramenée dans l'intérieur du sanctuaire. Là, plus restreinte et plus pure, elle conserve pour les âmes d'immenses ressources de méditation, de réformation, d'apaisement. Dans l'heureuse impuissance d'être oppressive, elle promet à la religion de longs et paisibles jours d'empire sur le cœur des nations.

CHAPITRE II

DES OUVRAGES DE SAINT ANSELME ET DE SA PHILOSOPHIE EN GÉNÉRAL.

Pour apprécier saint Anselme, on pourrait s'en tenir au jugement des écrivains du moyen âge. Voici ce jugement tel qu'il résulte de leurs divers témoignages. « La philosophie, c'est-à-dire la sagesse, est venue des Chaldéens, par l'intermédiaire de différents peuples, chez les Francs d'Occident, et en dernier lieu, dans les Gaules, aux jours de ces hommes illustres : Bérenger, Manegold, Lanfranc, Anselme[1]. Tout entier à la théorie céleste, Anselme, puisant à la source de la sagesse, répandit largement les flots de miel de la science. Il pénétra habilement les obscurités de la sainte Écriture[2]. Nul de son temps ne fut aussi curieusement docte, nul plus profondément spirituel[3]. Éloquent même dans le commun langage, éminent par la sainteté, éminent par l'étude des lettres, connu, aimé, célèbre dans la Normandie, dans

1. *Chronic. Alberici Triumfont. mon.*, D. Bouquet, t. XI, p. 358.

2. Cœlesti theoriæ omnimodo inhæsit, et ex uberrimo fonte sophiæ melliflua doctrinæ fluenta copiose profudit. Ord. Vit., IV, t. II, p. 245.

3. Nemo tam anxie doctus, nemo tam penitus spiritualis. Malm., *Gest. Reg.*, IV, p. 123.

la France, dans la Grande-Bretagne[1], ce fut un magnifique docteur de l'Eglise[2]. Ce fut le philosophe du Christ[3]. Il obtint en partage un grand nom près de celui des grands hommes qui sont dans le ciel[4]. »

L'écrivain, l'homme de lettres, le théologien, le philosophe, le saint, tout ici est indiqué. Nous étudierons rapidement l'écrivain et l'homme de lettres pour insister davantage sur le reste, en remarquant qu'ici la sainteté se mêle à tout[5]. Anselme n'a point laissé d'ouvrage qu'on ne pût regarder comme un ouvrage de piété.

Saint Anselme a précédé de très-peu le moment où la philosophie scolastique, prenant sa forme et son caractère, a marqué d'une commune empreinte tous les esprits dont elle s'est emparée, et introduit dans la littérature une grande monotonie. Mais, quoiqu'on pressente dans sa manière d'écrire et de discuter le goût et la méthode qui allaient bientôt dominer la science, il appartient cependant encore à une époque où la pensée, moins contrainte, se produisait avec plus de naturel; et son penchant le portait à se livrer ingénument, librement, aux recherches de la réflexion et aux inspirations de la raison. Il porte le joug léger de l'Évangile, mais il n'a reçu celui d'aucun maître, il ne compte avec aucune école. S'il n'est

1. Eloquentia etiam in communi loquela profluens. Malm., *Gest. Pont.*, I, p. 229. Eadm., *Hist. nov.*, p. 33.

2. Abæl., *Op.*, Ep. 21, p. 334.

3. Christi philosophus. Matt. Paris, p. 63, édit. 1640. — Henr. Huntingd., D. Bouquet, t. XIII, p. 34.

4. Sortitus est nomen grande juxta nomen magnorum qui sunt in cœlo. Bromton, *Chron.*, *Scr.* x, p. 1003, ou Guill. Neubr., I, D. Bouquet, t. XIII, p. 94.

5. Consulter sur les ouvrages de saint Anselme le travail détaillé et exact de M. Charma (IIe part. et notes, p. 85-260).

pas toujours exempt de formalisme logique, s'il abuse par moments de la déduction, il ne se condamne pas à cette uniformité de questions prévues, d'expressions techniques, de procédés pédantesques, qui rendent la scolastique si rebutante et quelquefois si vaine. Ce n'est pas un controversiste qui toujours attaque ou riposte, c'est un solitaire qui pense et qui enseigne. Tout chez lui est spontané sous la loi chrétienne. Il est moine et docteur; mais il est lui-même, et son talent y gagne comme sa philosophie. Il faut regretter que, plus tard, l'empire croissant de l'esprit des écoles, ces métropoles de la république des lettres, ait peu à peu assujetti la pensée à une marche et à une diction officielles, qui ont fait de ses travaux une science occulte pour le sens commun de l'humanité. Il me semble qu'avant la fin du douzième siècle, le moyen âge était en voie de produire une littérature plus digne de ce nom que celle qui a succédé, s'il est permis d'espérer une littérature là où manque une langue nationale.

Réunissons-nous en effet les ouvrages d'Anselme, considérons-nous son talent dans toutes ses applications, nous ne trouvons pas un maître en théologie seulement, mais un écrivain et quelquefois un orateur. Sa vie nous a appris qu'il connaissait le cœur de l'homme, qu'il savait en comprendre les misères, en toucher les passions, en diriger les mouvements; que son âme, pleine d'amour, ne se fermait à aucune souffrance. Comment ne rencontrerions-nous pas dans ses ouvrages, avec la sagacité du moraliste, cette émotion de la charité qui se communique en s'épanchant, et qui rend la parole émouvante à son tour? Ses œuvres de pure spiritualité, à travers les subtilités inévitables et les redites obligées, malgré l'abus des

exclamations et des apostrophes, sont souvent touchantes, et fourniraient même aujourd'hui d'excellents livres de piété. On a fait des éditions presque innombrables de ses *Méditations*[1], et elles ont été fréquemment traduites; elles l'ont été encore il y a peu d'années, et je serais étonné si ce recueil, vieux de six ou sept siècles, n'avait pas quelque prix encore, pour ceux qui savent goûter l'*Imitation de Jésus-Christ* et l'*Introduction à la Vie dévote* de saint François de Sales.

Ces Méditations, qu'Anselme ne distingue guère de ses Oraisons, « destinées, dit-il, à exciter dans l'âme l'amour et la crainte de Dieu, ne doivent pas être lues dans le tumulte, mais dans le calme; avec rapidité, mais peu à peu; de suite, mais par fragments, et en commençant, en finissant là où il plaît de le faire[2]. » Ce conseil qu'il donne dans un intérêt spirituel, le goût aussi et la critique le pourraient répéter; car on trouverait un peu de longueur et de monotonie dans ces compositions légèrement déclamatoires; mais il y a du mouvement, l'accent d'une véritable ferveur, çà et là quelques beaux traits. C'est toujours, dans les Méditations, une interpellation véhémente à l'âme pécheresse, ou une invocation au Dieu réparateur. Quant aux Oraisons, elles sont adressées à la Trinité, au Christ, à la Vierge, à la Croix, aux Saints. Quoique souvent réimprimées, elles me paraissent inférieures aux Méditations, et elles manquent un peu de caractère. Ce sont des thèmes de dévotion et d'ascétisme qui iraient à tous les prêtres. On regrette de n'y rien ren-

1. *Méditations de saint Anselme*, traduites par H. Denain (Paris, 1848; in-12). — Voy. l'*Hist. litt. de la France*, t. IX, p. 432.

2. *Prolog.*, p. 202. — *Medit.*, p. 202-243. — *Orat.*, p. 244-302. Cf. Hasse, *Anselm.*, t. I, lib. I, ch. 8, p. 176-232.

contrer qui peigne l'homme et rappelle ses sentiments individuels ou les événements de sa vie. Il parle pour le chrétien abstrait, ou plutôt il le fait parler. Aussi, qui ne les lira point par pratique de dévotion, qui ne les récitera pas comme une prière, ainsi que faisait Thomas Becket avant de dire sa messe, n'évitera pas d'y rencontrer l'ennui. Mais de telles œuvres n'ont point été écrites pour divertir l'esprit. Il s'y agit de l'âme et non du goût du lecteur. Ce ne sont pourtant pas des compositions négligées. Les effets de style abondent; mais ils sont un peu cherchés, et l'élégance est artificielle. Depuis les anciens, on n'a guère écrit en latin naturellement.

Les Homélies et les Exhortations ressemblent plus à des prônes qu'à des sermons. Elles roulent toutes sur un passage de l'Écriture, dont elles offrent le commentaire littéral et spirituel [1]. Anselme y montre la finesse de son esprit, une vraie connaissance de la Bible, enfin un assez grand fonds d'instruction. Quoique, apparemment, avec quelques recherches, on dût retrouver ce qu'il emprunte aux commentaires de Jérôme et d'Augustin, il ne les cite pas cependant, non plus qu'aucun Père de l'Église. Il est ennemi de toute citation, si ce n'est de l'Écriture sainte. Tout ce qu'il a composé comme prédicateur sera lu avec plus de curiosité que de plaisir, et tout y atteste l'intention d'instruire plutôt que d'émouvoir: l'éloquence de la chaire n'est pas là. Je ne le dis point comme une critique, car l'auteur ne s'est point proposé l'effet oratoire, et il faut juger les ouvrages dans l'esprit où ils

1. *Homil. et Exhort.*, p. 155-193. Cf. Hasse, *Anselm.*, t. I, lib. I, ch. 8, p. 153-165.



ont été conçus. Ceux-ci appartiennent plus à l'enseignement qu'à la prédication [1].

A parler franc, c'est de loin en loin que brillent dans les œuvres d'Anselme de vraies beautés littéraires. Les idées sont toujours élevées, rarement originales. Quoique juste et soignée, affectée quelquefois, l'expression est rarement pittoresque ; il n'y a point trace d'une forte imagination, et le talent, ou plutôt l'effet, n'y vient que de la vérité du sentiment. L'écrivain est un peu froid, mais l'homme est ému. Ses grands traités de philosophie mis à part, il me semble que les lettres d'Anselme sont ce qu'il a fait de mieux. Lorsqu'un homme supérieur a laissé une correspondance, il est rare qu'elle ne vaille pas tous ses ouvrages. Les richesses qu'en ce genre nous a léguées le moyen âge sont immenses ; la critique et l'histoire en ont largement profité. C'est une littérature tout entière. N'espérez pas, cependant, y trouver les qualités éminentes du genre épistolaire, la vivacité simple, la variété, la naïveté, l'abandon. Oubliez surtout

1. On a joint à cette partie de ses œuvres des poésies, ou, plutôt, des vers, pour nous d'une authenticité plus que douteuse, et d'un mérite fort inférieur à sa prose. C'est le lot de presque tous les vers de ce temps-là. On n'en composait guère que pour montrer son savoir-faire, et parce que c'était une manière un peu plus difficile d'arranger les mots, ainsi qu'à d'autres époques on faisait des bouts rimés et des acrostiches. Mais la poésie manque à tout cela. Il y a cependant une longue pièce, *De Contemptu Mundi*, qui renferme quelques vers bien tournés, et qui rappelle la satire de Boileau sur les femmes. On l'attribue à Roger de Caen ou bien à Alexandre Neckam ; nous pensons, avec les auteurs de l'*Histoire littéraire*, que rien ici n'est d'Anselme. Cependant Orderic Vital dit qu'il était poëte, et on lui attribue des vers en l'honneur de son prédécesseur Lanfranc (t. IX, p. 435 et 442. — Ans., *Op.*, *Rythm.*, p. 272 et 286. — *Hymn. et Psalt.*, p. 303. — *De Contemptu Mundi*, p. 195. — Ord. Vit., VIII, t. III, p. 309. — Lanf., *Op.*, édit. D'Achery, p. 17. — Wright, *Biog. Brit. lit.*, p. 452).

les lettres de Cicéron. Les lettres des hommes du moyen âge ne sont pas en langue vulgaire. Or, quelque facilement qu'ils écrivent le latin, c'est l'idiome du style soutenu, c'est toujours une langue savante. Ceux qui font une lettre composent; ainsi, dans la forme, point de naturel. Attendez-vous à de petits ouvrages d'art, à de petites amplifications, mais dictées par un sentiment actuel, en vue d'événements réels, dans l'intention de persuader, de plaire, de toucher, de retenir, d'entraîner. Plus qu'un livre, une lettre, même en latin, est un acte de la vie. Il s'y rencontre forcément un fonds de vérité, et ici le langage seul est conventionnel. L'homme s'y traduit souvent dans l'écrivain. Les lettres d'Anselme ont éminemment ce mérite d'un naturel relatif; il s'y peint avec une sincérité persuasive. Toutes les préoccupations de son esprit, toutes les agitations de son existence, toutes les inquiétudes de sa vertu, scrupules, regrets, craintes, espérances, vives amitiés, bienveillantes remontrances, sévères conseils, tout est réuni dans ce précieux recueil; tout le remplit et l'anime d'un intérêt doux et soutenu. Tout y revèle l'intime secret de cette âme, qui ne connut que deux choses : les affections et les principes, aimer et penser. L'esprit n'y est pas cherché, mais il s'y rencontre; ce qu'on y admire à chaque page, c'est la délicatesse dans tous les sens du mot: celle de l'esprit, celle du cœur, celle de la conscience. Comme souvent les événements sont intéressants et les sentiments profonds, le sérieux du ton n'entraîne avec soi nulle froideur. Partout se trahit une sensibilité vive, qui, de loin en loin, arrive à l'éloquence. L'élévation des sentiments amène celle des pensées; c'est un grand esprit qui s'émeut. La gravité n'ôte rien

à la candeur, et la candeur n'exclut pas la finesse. Les traits spirituels ne manquent pas, l'expression n'est même pas toujours exempte de subtilité. On rencontre, dans la latinité assez élégante tant de ces lettres que des autres écrits de l'auteur, des effets de mots, des antithèses inutiles, des *concetti* enfin[1], comme il y en a dans saint Augustin, et Anselme ne sait guère être négligé.

On a vu que sa conversation était agréable, et qu'il donnait une forme piquante, même aux avertissements de la religion. Eadmer, qui nous l'atteste, et qui prenait, pour ainsi dire, note de ses entretiens, en a laissé un monument. C'est un recueil assez curieux, intitulé *les Similitudes de saint Anselme*[2]. Ce ne sont pas des fragments de conversation, comme les propos de table de Luther, notre saint abbé n'avait ni cette verve, ni cette licence ; mais des pensées détachées, souvent spirituelles, et d'ingénieuses comparaisons, propres à faire comprendre de sérieuses vérités. On a souvent cité celle de la volonté entre Dieu et le démon, avec une femme entre un mari et un amant. « La volonté propre, dit-il encore, est une reine adultère. » On pourrait citer d'autres *similitudes* qui semblent des exercices littéraires. Ainsi il compare avec de longs détails ceux qui poursuivent les honneurs du monde aux enfants qui courent après des papillons; le cœur humain, qui pense toujours, à un moulin qui moud toujours, et que le maître a confié à un

1. On trouve souvent, dans le latin d'Anselme, des effets du genre de ceux-ci : *Traxisti miserando, trahe beatificando; anima miserabiliter mirabilis, mirabiliter miserabilis; venerabiliter amabilis, amabiliter venerabilis.*

2. *Liber de S. Ans. Similitudinibus.* Eadm. *Op.*, p. 153.

serviteur pour y moudre sa récolte, froment, orge, avoine ; mais un ennemi, guettant le serviteur, profite de sa négligence, et jette sous la meule le sable, la poix, la paille. Un roi a, dans son royaume, une ville; dans cette ville, un château; dans ce château, un donjon; les maisons de la ville sont rarement solides, le château est fort, le donjon imprenable. Ainsi Dieu, qui est un roi en guerre avec le démon, a, dans son royaume, le christianisme (*christianismum*) ; dans le christianisme, le cloître (*monachatum*); au-dessus du cloître, le commerce des anges (*conversationem angelorum*). Plus loin, il compare le chrétien à un soldat, et l'on devine combien ce texte prête à de minutieux développements. Puis, commentant ce mot de Salomon : « Le roi m'a introduit dans le cellier au vin, » il dit que le cellier dans lequel Dieu, qui est le roi, introduit l'âme humaine, qui est l'épouse, doit être la sainte Écriture, où l'on trouve quatre tonneaux d'une douce liqueur : l'histoire, l'allégorie, la morale (*moralitas*) et la contemplation (*anagogen*, SIC); c'est-à-dire l'intelligence s'élevant aux sphères supérieures, *intellectus tendens ad superiores*[1].

Les similitudes lui servent d'ordinaire à amener des distinctions justes ou subtiles. Souvent, même, ce sont des distinctions sans similitudes, et s'il s'en trouve beaucoup de frivoles, il y en a d'importantes et de bien faites. Je regarderais comme impossible de donner un exposé complet de la doctrine d'Anselme, sans puiser dans ce

1. C'est bien le sens du mot ἀναγωγὴ qu'Anselme emprunte au Pseudo-Denys. — *De Similit.*, II, p. 153 ; XXXVII, p. 158 ; LXI, p. 159 ; LXXII, p. 167 ; LXXVI, p. 169 ; CXCIII, p. 189 ; CXCIV, p. 190. Cf. l'*Analyse des Similitudes*, dans Hasse, *Anselm.*, t. I, liv. I, ch. 7, p. 124-151.

recueil de souvenirs de l'homme du monde qui l'avait le plus entendu.

Il nous tarde d'en venir aux véritables monuments du génie d'Anselme. Parlons du philosophe, du théologien, du précurseur de Descartes.

Descartes ne serait pas aisément convenu que saint Anselme fût un de ses maîtres. D'abord il ne se connaissait pas de maître, et le premier il a donné l'exemple suivi jusqu'à nous de dater la science de lui-même. Il a fallu du temps pour que l'histoire de la philosophie revendiquât ses droits, et rétablît comme un fait scientifique la filiation des systèmes. Si l'on eût, avant ces trente dernières années, raconté aux habiles de la philosophie moderne qu'il y avait dans un couvent de 1050 un métaphysicien d'un ordre élevé mis par le pape au rang des saints, ils auraient souri d'incrédulité, et soupçonné d'une ignorante bonhomie le donneur d'une nouvelle aussi paradoxale. La confidence n'eût pas été mieux reçue de Kant que de Voltaire. On s'imaginait alors que le moyen âge était une nuit sans étoiles. Cependant plus d'un astre a brillé dans ces ténèbres, et semble, j'en conviens, s'être éteint à l'aube de la renaissance. Ce n'est qu'à l'observateur patient qu'il est donné de les apercevoir encore dans les nuages sombres opposés à cette aurore, et de les y découvrir en quelque sorte comme des mondes perdus. Anselme est un de ces astres dont l'éclat perce à peine l'ombre qui le couvre, et que le savant contemple, qu'il admire même, mais qui ne guident pas le navigateur.

Depuis la chute des écoles païennes, il n'existait plus de philosophie en dehors de la théologie. Le nord de l'Europe, le monde gallo-germain, n'en avait jamais

connu d'autre. La littérature romaine produisit dans les Gaules quelques écrivains, mais pas un philosophe. A peine le nom des écoles grecques y était-il parvenu. Mais avec le christianisme, une certaine philosophie avait aussitôt paru. De bonne heure en Orient, le dogme évangélique avait été traduit dans la langue de Platon et quelquefois dans celle d'Aristote. Les idées et les expressions accréditées par les sectes anciennes avaient servi à commenter la pensée enveloppée des premiers apôtres. La science humaine s'était efforcée de donner à la foi une forme systématique, et l'Église, sans reconnaître en principe la nécessité de ce complément, tout en exprimant assez souvent le dédain ou la défiance pour la dialectique profane, avait plus d'une fois, par la voix même des conciles, introduit dans l'orthodoxie des distinctions empruntées à la philosophie païenne, et, par son adoption, donné comme une sorte de baptême aux idées des gentils. Lors donc que la religion prit décidément l'empire des Gaules, elle ne fut pas seulement la croyance naïve dont les compagnons de Clovis balbutièrent les mots sacrés, elle devint aussi pour les lettrés une doctrine mixte où la parole antique s'unit à la parole de Dieu. En un mot, elle fut plus qu'une foi et un culte; elle fut une théologie. Or, cette théologie demeura longtemps la philosophie unique. Il fallut beaucoup d'années pour que l'élément profane fût de nouveau retiré de l'ensemble et tout au moins distingué de l'élément sacré, et les esprits n'arrivèrent que peu à peu à cette abstraction qui rétablit la science proprement dite dans une sorte d'indépendance. C'est cette abstraction qui produisit la scolastique, science distincte et de la religion, et de la théologie même, dont elle reconnut la suprématie, tout

en gardant ses franchises. La scolastique eut la liberté du temps, la liberté à la condition de l'hommage. Son existence séparée date du douzième siècle, et le travail qui la devait produire est de l'époque de saint Anselme. Lui-même contribua indirectement à cette séparation qu'il entrevit parfois et ne souhaita jamais. Mais tous les esprits élevés et actifs travaillent sans le vouloir à l'émancipation de la pensée, et leur exemple agit souvent en sens inverse de leurs principes. Anselme ne peut donc être appelé proprement un scolastique. Il n'aspirait pas à voir la logique se développer pour elle-même, ni la science s'élever en regard de la foi. Hors dans un seul ouvrage, le *De Grammatico*, il ne discute pas à la manière de l'école. Il parle même dédaigneusement des dialecticiens de son temps, de ces *dialectiques modernes*, ou plutôt de ces *gens dialectiquement hérétiques* « qui ne croient à rien de ce que leur imagination ne peut concevoir. Dans leurs âmes, ajoute-t-il, la raison, qui doit être juge et reine de tout ce qui est dans l'homme, est tellement enveloppée par leurs imaginations corporelles, qu'elle ne peut s'en dégager, ni en distinguer les choses qu'elle doit contempler seules, pures, en elles-mêmes[1]. »

Ce serait donc le méconnaître et devancer l'ordre des temps, que de le comparer aux docteurs qui ne cherchaient que la science, au risque de s'égarer en la cherchant. Sans doute, il n'ignore pas la dialectique profane; il s'en sert à merveille ; mais elle ne semble pour lui qu'un instrument qu'il saisit ou rejette dans l'occa-

1. *De fid. Trin.*, chap. 2, p. 42 et 43, et chap. 3, p. 44. Ce passage a donné lieu à diverses interprétations. — Voy. Cousin, *Introd. aux Œuvres d'Abélard*, p. 89. — Hauréau, *De la philos. scol.*, t. I, ch. 9, p. 178.

sion. C'est le fond des choses qui l'intéresse, et le fond des choses, c'est la religion, c'est la vérité fondamentale et suprême, c'est Dieu.

Mais, au moins, dans les choses divines, aurait-il introduit la dialectique du temps? Mabillon est de cet avis, et veut qu'il soit le premier entre les Latins qui ait traité les matières théologiques en forme scolastique[1]. C'est trop s'avancer, et il ajoute avec plus de raison que « son style n'est pas tout à fait oratoire ni tout à fait dialectique. » Encore moins faut-il l'appeler le père de la scolastique[2]. Il faut dire seulement qu'il expose les doctrines de la foi rationnellement, *ratiocinando*, et qu'il ne craint pas de discuter en enseignant. Ce n'est pas la dialectique, c'est plutôt la métaphysique qu'il aurait fait pénétrer dans la théologie; car il est surtout un métaphysicien, ce que sont rarement les scolastiques[3].

Quoi qu'on puisse dire toutefois de la scolastique, elle a été une philosophie, une science rationnelle. Plus libre au fond que ses formes ne le feraient d'abord supposer, mais obligée, dès sa naissance et par son emploi, au style que l'on connaît, enchaînée aux controverses du sein desquelles elle s'était élevée, elle s'est ressentie toujours de ces circonstances de son origine. C'est pour

1. *Traité des Études monastiques*, part. II, ch. 6, p. 211.

2. M. Rousselot, *Études sur la phil. du moyen âge*, première partie, ch. 7, p. 242.

3. Le rôle et le mérite de saint Anselme sont parfaitement appréciés dans les chapitres que M. Ampère lui a consacrés (*Hist. litt. de la France*, t. III, liv. III, ch. 18 et 14), ainsi que dans l'*Histoire des révolutions de la philosophie en France*, par le duc de Caraman, t. I, ch. 9. Les grandes histoires de la philosophie sont en général insuffisantes sur saint Anselme, particulièrement celle de Brucker. Voyez pourtant Tennemann, t. VIII, liv. V, section 3, et aussi l'ouvrage de M. Charma, deuxième partie.

et par l'enseignement d'une certaine doctrine, contenue dans de certains livres, et surtout dans la Logique d'Aristote, qu'elle est venue au monde. Voilà pourquoi, fidèle à l'exemple de tous les anciens sectateurs du péripatétisme, elle a surtout produit des commentaires. Elle s'est en général concentrée dans la recherche du vrai sens des textes; elle a presque toujours eu les apparences d'une glose. Ce n'était d'abord qu'à titre de documents nouveaux, propres à éclairer, à compléter ses interprétations, qu'elle accueillait les ouvrages de l'antiquité, dont la découverte venait augmenter son trésor littéraire. Ce n'était que par occasion, et à propos de l'explication d'un passage ou d'une opinion d'un maître, que lui survenaient des questions incidentes ou subsidiaires, qui, souvent, par leur importance fondamentale, prenaient la place de la question primitive. Elle fut donc toujours déférente à l'autorité. Mais l'autorité n'était pas exclusivement l'Église, ainsi qu'on pourrait le croire. Le mot abstrait d'*autorité* désignait les *auteurs*, cités, invoqués, commentés, à peu près comme ils le sont encore dans nos colléges, seulement, il est vrai, pour l'enseignement des langues. On sait ce que signifie pour un écolier cette expression : *mes auteurs;* on sait avec quel soin, dans les recherches de style qui constituent le fond de ses études, il emploie, oppose ou discute une expression qui lui plaît, l'étonne ou l'embarrasse chez un maître de l'antiquité. Ce qu'il fait pour le style, un écolier ou *scolaire* du douzième ou treizième siècle le faisait pour la pensée. Voilà au vrai la scolastique. Mais de même que dans le travail tout d'imitation des colléges, le goût littéraire se forme et le talent se développe, de même, sous l'apparente servitude de l'école, le génie philosophique

prenait son essor. Derrière ces formes imposées par un despotique usage, se retrouvait le fond des choses, et c'était souvent la vérité même que l'on poursuivait en recherchant l'autorité.

Selon un mot du temps, la philosophie *devait être la servante de la théologie*. Mais on n'est servante que dans la maison, et la scolastique ne s'est vraiment asservie que dans le domaine de la théologie même. Là, sans doute, la science devait obéissance à la religion; là, elle n'était admise qu'à titre d'instrument, et la raison était tenue de s'enfermer dans les limites de la foi. Encore pourrait-on citer plus d'un exemple d'indépendance involontaire ou réfléchie chez ceux mêmes qui ne semblaient vouloir que prêter une forme méthodique aux enseignements de l'Église. Mais la philosophie demeura presque toujours libre chez elle. Je ne dis pas que, de leurs personnes, les philosophes le furent également. Plus d'une fois, il leur fallut plier sous la puissance spirituelle qui les menaçait, ou bien ils captivèrent librement leurs idées sous la loi de leur croyance. Mais la plupart, sans se montrer pour cela rebelles à l'Église, cherchaient par l'étude une vérité qui satisfît leur raison ou une doctrine qui exerçât leur intelligence, s'inquiétant médiocrement de l'orthodoxie de leurs systèmes, tâchant après coup de les raccommoder avec le dogme, au lieu de prendre le dogme pour axiome et d'en déduire la science.

La théologie au contraire adoptait en général ce dernier parti. Elle soumettait à la foi ce qu'elle empruntait de philosophie. Si, par hasard, elle s'écartait de la ligne tracée par la tradition sacrée, c'était sans le vouloir; si elle y persistait, c'est qu'elle ne s'apercevait pas du dan-

ger. Nous acceptons volontiers pour la théologie scolastique cette dénomination d'*ancilla*, non pas *philosophiæ*, mais *religionis*. Tel fut le caractère qu'elle conserva, ou dut, au moins, conserver toujours. Son mérite et sa gloire est d'avoir été une philosophie de la religion, et j'aime à ajouter que, si, pour la pénétration et la puissance de la raison, elle a produit des hommes égaux aux maîtres de la philosophie du temps, pour l'imagination, le talent, l'éloquence, elle en a produit de supérieurs. En écrivant ces mots, je pense à saint Anselme.

En lui se personnifie avec originalité et avec grandeur le caractère que je viens de reconnaître à la théologie du moyen âge. J'ai dit que, de son temps, elle n'était encore qu'incomplétement scolastique. Elle n'avait pas définitivement adopté cette uniformité technique qui, par la suite, la rendit triviale et routinière, et qui voila, sans la détruire, la puissante universalité du génie d'un saint Thomas d'Aquin. Elle n'était pas encore une science d'école; c'est tout dire. Nous avons vu par la vie d'Anselme comment, dans l'ombre du cloître, dans le silence de la méditation, dans la liberté d'une position isolée et supérieure, se développa sa pensée; comment il se forma une doctrine vraiment générale, non pour les besoins d'une cause, non pour l'honneur d'une chaire ou d'une secte, mais pour la gloire de la vérité : « de la vérité que Dieu est, dit-il; et qui est immutable, parce que Dieu veut qu'elle le soit comme lui[1]. »

Quoique Anselme ne manquât pas d'instruction clas-

1. *Cur Deus homo*, lib. II, cap. 18, p. 93.—*Monol.*, cap. 16, p. 10, et cap. 18, p. 11.

sique, et qu'il montre du goût pour l'antiquité, on ne voit pas qu'il s'attachât à penser d'après elle. Qui connaissait-il des anciens? On ne peut répondre avec certitude à cette question. Elle se lie à une question plus générale, débattue entre les habiles : celle de savoir quel était le degré de culture intellectuelle du onzième siècle.

Il y a deux sortes d'ignorance : celle des barbares, qui ne savent pas qu'ils sont ignorants, et qui mèneraient une vie grossière et inculte au milieu même des chefs-d'œuvre de l'esprit humain; et celle des peuples à qui manquent ces chefs-d'œuvre, et dont la curiosité intelligente ne peut s'abreuver aisément aux sources du savoir. La première, assurément, n'était pas universelle au onzième siècle; et l'on peut citer, en assez grand nombre, les établissements et les personnages que distinguait le goût ardent des bonnes études. Cette époque n'est point comme le septième, comme le huitième siècle ou comme la fin du neuvième, un temps d'engourdissement dans les ténèbres. Mais on ne saurait la déclarer exempte de l'autre ignorance; les moyens d'instruction étaient rares et difficiles, et l'étude de l'antiquité d'autant plus méritoire, qu'il fallait en péniblement chercher les monuments obscurs ou dispersés. Je crois donc, comme Heeren, que les auteurs latins étaient peu connus, que leur influence était bornée; car le prix excessif que l'on attachait aux livres montre que l'on désirait l'érudition, mais non qu'on fût érudit. Les preuves que recueille en faveur de cette époque M. Ampère, appuyé de l'abbé Lebeuf et des auteurs de l'*Histoire littéraire*, indiquent assurément un mouvement des esprits très-remarquable. Cet âge eut, si l'on

veut, quelques-uns des caractères d'une renaissance[1]; mais, en fait d'instruction, il fut plus avide que riche, et il faut lui tenir plus de compte de ses efforts que de ses succès.

Je sais qu'Anselme, en sa qualité de penseur, n'aime point les citations, et qu'il pouvait être un peu plus savant qu'il ne le paraît. Sa latinité indique au moins une assez grande étude de la langue. Mais pour le style, comme pour le reste, beaucoup de choses s'expliquent par la lecture assidue de saint Augustin. Je crois certain qu'Anselme ne savait ni l'hébreu ni le grec. La connaissance de cette dernière langue avait à peu près disparu avec les monuments où l'on aurait pu l'apprendre. Nous possédons un catalogue de la bibliothèque du couvent du Bec, accrue de la collection des livres que lui avait donnés Philippe, évêque de Bayeux; et, d'après ce document, qui est du douzième, et peut-être, en partie du treizième siècle[2], le monastère, même alors, ne renfermait pas de livres grecs, du moins appartenant à l'antiquité païenne. On dit bien que Lanfranc savait le grec, mais on n'en donne aucune preuve; et quoique, alors, on passât pour savoir cette langue, quand on en lisait les caractères, nous ne voyons nulle raison de faire

1. Voyez dans M. Ampère la discussion de l'opinion de Heeren (*Hist. litt. de la France*, t. III, ch. 22).

2. Le manuscrit du catalogue peut, suivant M. Ravaisson, qui l'a publié, être du treizième siècle (*Rapp. sur les Biblioth. de l'Ouest*, p. 162, et *Append.*, p. 375). Les livres de l'évêque Philippe ne pouvaient avoir été donnés plus tard que 1164, époque de sa mort. Mais c'est cent ans après l'arrivée d'Anselme au Bec; et, dans l'espace de ce siècle, la richesse en livres des classes lettrées avait augmenté. Le commencement du treizième siècle amena encore un grand progrès. Il y aurait un travail curieux à faire sur les catalogues de ces temps-là.

d'Anselme même le plus faible des hellénistes, parce qu'il croit quelque part que *latitude* se dit en grec πλάτος, et donne le mot altéré d'*anagogen* comme synonyme de *contemplatio* [1]. Quant au latin, nous l'avons dit, il le savait et l'écrivait bien. Cette langue devait être une partie importante de son enseignement. Quelques-uns des écrivains qui l'ont illustrée lui étaient familiers; mais il serait fort difficile de dire lesquels. Il n'invoque jamais l'autorité de Cicéron, ni d'aucun des grands classiques, non plus que d'Apulée, de Macrobe, de Cassiodore, de Boèce, de Martianus Capella, qui demeurèrent assez constamment répandus dans la république des lettres. Il cite un vers de Perse et l'explique [2]. Cela ne prouve même pas qu'il ait lu Perse, car les citations elles-mêmes peuvent être empruntées à d'autres citations. Il parle de Virgile comme l'ayant lu, *et d'autres auteurs*, dit-il, mais il ne les nomme pas [3]. Quand il nomme Aristote, il ne paraît, non plus que tous ses contemporains, en connaître autre chose que les premières parties de l'*Organon*, et il cite le premier livre des *Catégories* dans la version de Boèce [4]. Il ne nomme point Platon, dont le *Timée* était traduit, et le disciple ignorait son maître. Ce n'est même que par

1. *Homil.*, I, p. 157, et *Lib. de Simil.*, CXCIV, p. 191. Ἀναγωγή est un mot emprunté aux œuvres du Pseudo-Denys, où il signifie le mouvement par lequel l'âme s'élève aux plus secrètes des choses divines. (Voy. l'*Onomasticon Dionysiacum* de Cordier, dans le t. II de son édition des *Op. S. Dionys.*, 1633).

2. *Ep.*, I, 16.

3. *Ep.*, I, 55.

4. Voy. *de Grammat.*, p. 148, et Cf. Boeth., *in Categ. Arist.*, lib. I, p. 127, édit. de Bâle, 1570. — Aristote est encore cité dans le même ouvrage, et dans le *Cur Deus homo*, lib. II, cap. 17, p. 94, mais toujours comme auteur de l'*Organon*.

conjecture qu'on rattache ses doctrines à celles de Jean Scot Érigène, cet héritier du platonisme alexandrin, qui ouvrit la philosophie du moyen âge et ne la domina pas. D'ailleurs, s'il tient de lui quelques pensées, une certaine tendance idéaliste, il est loin de le suivre en tout. Érigène est, en principe, un rationaliste pur; il subordonne la foi à la raison, et la contraint à passer sous la loi de la philosophie. Anselme fait le contraire, et s'il faut lui chercher un maître, on ne le trouvera pas dans les deux siècles qui l'ont immédiatement précédé. Son vrai maître, c'est saint Augustin. Il l'a évidemment lu avec fruit; il s'est inspiré de son esprit. Rien n'indique que la totalité des œuvres de ce Père ait passé sous ses yeux, nous croyons même qu'une partie seulement était à sa disposition; mais il y a certitude, par exemple, qu'il a mis à profit le *Traité de la Trinité*[1]. On veut qu'il ait cité huit autres ouvrages de saint Augustin, et tous, à un seul près, dans une lettre, où il exposerait, d'après les autorités, la vraie doctrine de l'Eucharistie. Cette lettre a inspiré à M. Hasse une grande estime pour l'érudition patristique d'Anselme[2]; mais elle tranche si sin-

1. *Monol.*, præfat., p. 3. — *Ep.*, I, 68, 74; IV, 103.

2. Hasse, liv. I, ch. 4, p. 58. Il s'agit d'une lettre (IV, 105) où, pour établir la doctrine orthodoxe sur le sacrement de l'autel, il aurait cité, outre saint Augustin six ou sept fois, saint Cyprien, saint Ambroise, saint Hilaire, saint Jérôme, saint Cyrille, Bède, les papes Léon le Grand et Grégoire, Paschase Ruthbert. Rien ne ressemble moins à Anselme, qui, hors des passages indiqués dans la note précédente, ne cite, je crois, qu'une fois saint Augustin (Ep., IV, 101). D. Gerberon ne dit pas pourquoi il a inséré, dans son édition, cette lettre qui ne figure pas dans les collections manuscrites de la correspondance d'Anselme, et qu'il a tirée de la bibliothèque de Saint-Ghislain (Hainaut). Elle ne porte pas le nom d'Anselme, et dans le seul manuscrit que nous en connaissions (Bibliothèque nationale, Mss. du treizième siècle, 2711,

gulièrement avec sa manière d'écrire et de raisonner, qu'il est étrange qu'on la lui ait jamais attribuée. Il n'a pas coutume de préférer aux raisons les autorités. Les Pères, dont il parle avec respect, ne jouent aucun rôle dans ses ouvrages. En vain, même dans son *Traité de la Trinité*, chercherait-on le nom de saint Hilaire. Comment donc lui attribuer une lettre où il citerait dix Pères en moins de vingt lignes, et parlerait de Chrysippe et de Cicéron? Dans une lettre authentique sur les prêtres incontinents, il montre bien une certaine connaissance de la discipline canonique, et il dit qu'il pourrait insérer plus de citations des Pères; mais il ne le fait pas et se borne à citer des lettres des papes saint Calixte et saint Grégoire[1]. « Notre croyance, dit Henri de Knyghton, notre croyance, que les autres s'évertuent à obtenir violemment de nous à coup d'autorités, il la fortifiait par des raisons et des arguments invincibles, si bien qu'il a non-seulement surpassé, mais rassemblé comme en un seul monceau toutes les pensées de ses devanciers[2]. » Ce jugement est encore juste, et il faut l'entendre en ce sens qu'Anselme aurait compris dans son argumentation toutes les idées de ses prédécesseurs, et non qu'il aurait appris et su tout ce qu'ils avaient dit. C'est à sa philosophie, non à son érudition, qu'il faut attribuer ce caractère de généralité.

fol. 109, r.), on ne lit point la lettre A que nous lisons dans la suscription imprimée: *Domino G. abbati... frater* A. Les auteurs de l'*Histoire littéraire* se croient en droit de l'attribuer au moine Anastase, du couvent du Mont-Saint-Michel et de celui de Cluni (t. VIII, p. 165-167; — t. X, p. 439). On pense qu'Anselme veut parler de cet Anastase dans la lettre 3 du livre I.

1. *Ep.*, I, 56. Cf. III, 12, 159.
2. *Hist. angl. Scr.* X, t. II, p. 2378.

Mais il ne cache pas ce qu'il doit à saint Augustin. Quelques passages de ce Père ont donné l'éveil à la plus grande de ses pensées; il l'imite, ou plutôt il le reproduit dans sa manière de considérer l'alliance de la religion et de la philosophie. Je n'entends rien ôter à son mérite, ni même à la spontanéité de ses conceptions. Dans tous ses écrits, il est trop lui-même pour qu'on l'accuse d'imitation par impuissance. La vérité n'est pas tenue d'être sans précédents, et il faut bien penser après un ancien, quand on pense comme lui. D'ailleurs, l'originalité d'un auteur ne se témoigne pas uniquement par celle de ses doctrines; il y a encore celle de son esprit. Il peut s'approprier ce qu'un devancier a dit, d'une telle manière qu'il ne cesse pas d'être son égal, et quelquefois même se montre son supérieur.

On sait que saint Augustin, après avoir flotté longtemps, passa enfin de la littérature païenne à une philosophie platonique, puis d'une philosophie qui accueillait la religion à un christianisme qui acceptait la philosophie. Une fois prise, cette dernière position fut définitive, et nous la regardons comme la plus sûre que puisse choisir un prêtre qui veut penser et qui veut croire. Un christianisme sans philosophie peut être admirable comme vertu, mais il sépare ce qui doit être uni, la piété et la science. Une philosophie sans christianisme est de la science pure, et il n'en saurait être ici question. Il est vrai qu'entre ces deux extrêmes, on peut encore concevoir une philosophie qui, toute rationnelle dans ses principes, arrive méthodiquement à la foi, ou plutôt la concilie avec ses principes, et tout ensemble l'affermisse et la subordonne. Cette marche ne conduirait pas nécessairement à l'incrédulité ni à l'hérésie.

Dieu me garde de méconnaître le mérite des œuvres où elle a été suivie, et de contester l'orthodoxie des nobles et fermes intelligences qui ont ainsi procédé. Mais assurément cette méthode n'est pas sans péril. Quand on met les principes au-dessus des dôgmes, on peut bientôt faire de ceux-ci les symboles de ceux-là, et on tend à transformer la religion en une auguste et vaste métaphore. En tout, il y a dans une telle entreprise, même prudemment conduite, je ne sais quoi de contraire à cette humilité d'esprit, qui est peut-être un des caractères et une des conditions de la foi catholique. La piété modeste ou la prudence scrupuleuse préféreront toujours une autre manière de rendre le christianisme philosophique.

CHAPITRE III

MONOLOGION.

ANALYSE DE LA PREMIÈRE PARTIE. — ORIGINE DE LA DOCTRINE. — OBSERVATIONS DIVERSES.

On lit dans Isaïe (VII, 9) : « Si vous ne croyez pas, vous ne comprendrez pas. » Cette parole, cent fois citée, était devenue au moyen âge un principe. Jusqu'à cet esprit si libre, Érigène, qui la répète, et qui en conclut que la foi marche la première et que l'intelligence n'entre qu'à sa suite[1]. Le croire donc doit précéder le comprendre. C'est d'abord une règle morale. Il est indispensable au salut d'avoir la foi ; la foi intelligente n'est qu'utile, si elle n'est un précieux superflu. La foi suffit au simple chrétien, c'est là une vérité pratique, et, comme elle règle la conscience, elle peut aussi bien régler l'esprit. Non-seulement elle est à sa place, quand on s'adresse à des fidèles ; mais il est naturel de partir de la religion qu'ils professent pour leur enseigner la doctrine de cette religion. Il y a entre les dogmes auxquels ils croient, et la théorie raisonnée de ces dogmes, le même rapport qu'en métaphysique entre les notions de fait

1. « Præcedit fides... deindè sequens intrat intellectus. *Homil.* Erig. in init. Johan., Rapp. de M. Ravaisson, *App.*, p. 334.

qui se rencontrent nécessairement dans l'esprit, et les notions scientifiques qui sont l'exposition et le développement méthodique des premières. Mais, enfin, dans l'ordre spéculatif, il peut être bon, même en faisant abstraction de la foi pour raisonner, de la supposer. On n'y fait pas un appel direct, on ne commande point en son nom ; mais on sait qu'elle est dans l'intelligence comme un premier principe. Puis on procède analytiquement pour la démontrer ; c'est-à-dire qu'on la ramène à l'idée la plus simple et la plus générale qu'elle contienne, et que l'on part de cette idée pour refaire progressivement toute la synthèse du dogme. On relève tout l'édifice sur une seule base. Dans la foi, ainsi méthodiquement reconstruite, se retrouve l'ordre entier des vérités admises d'ensemble par la foi naïve ; et de cette coïncidence, ou, plutôt, de cette harmonie, résulte en même temps une confirmation de la religion comme croyance, un éclaircissement de la religion comme idée. On comprend ce que l'on croit, et on croit ce que l'on comprend ; on croit mieux parce que l'on comprend mieux.

Telle doit être, ce me semble, la théologie. Ainsi l'entendait Néander, lorsqu'il disait : « Sans la foi enfantine, il n'y a ni christianisme, ni théologie chrétienne. » Car pour la théologie au sens où la prenait Aristote, lorsqu'il la classait au premier rang des sciences théorétiques [1], elle est une partie de la philosophie, celle qui traite de Dieu et de ses attributs. Celle-là est la théologie profane, si cette alliance de mots est permise, et l'on aime mieux l'appeler aujourd'hui théodicée. « La théologie sacrée, dit saint Thomas, est une science dérivée

1. *Métaph.* VI, 1, et IX, 7 de la trad. Cf. Plat., *Rep.*, II.

des principes d'une science supérieure qui est propre à Dieu et aux bienheureux [1]. » Ou, si l'on veut une définition plus scolastique, elle est *une habitude discursive avec évidence d'après la révélation* [2]. En termes plus généraux, c'est un rationalisme chrétien.

« La théologie, dit Fénelon, est essentiellement discursive, et n'est, à proprement parler, qu'une logique qui raisonne sur les dogmes sacrés, et qui en déduit clairement les vérités qu'ils contiennent. » Anselme entend ainsi la théologie ; mais, en qualité de métaphysicien, il l'élève encore à une plus grande hauteur; car il expose rationnellement le fond des dogmes et les identifie avec les vérités philosophiques. Quoique sa méthode n'ait été ni suivie, ni conseillée par tout le monde, elle a obtenu l'approbation de l'Église, et son nom se lit aux premières pages de tous les traités de théologie.

Essayons maintenant d'analyser clairement, non pas ses ouvrages, ce qui nous entraînerait trop loin, mais les parties fondamentales de sa doctrine, celles qui peuvent servir à la caractériser, et qui touchent à l'existence et à l'essence de Dieu.

Nous les trouverons, comme on sait, dans deux écrits, et avec une certaine différence dans l'un et dans l'autre. Nous distinguerons après lui ce qu'il a lui-même divisé.

On se rappelle qu'il ne cherche pas à comprendre pour

1. S. Thom., *Summ.*, I, q. 1, a. 2.

2. Habitus evidenter ex revelatione discursivus. Tournely, *Prælect. Theol.*, t. I, Disp. præv. A. I. — Il faut, pour comprendre cette définition, savoir que, dans l'école, une science est une *habitude* (catégorie de l'*avoir*), c'est-à-dire *une chose qu'on a*, et qui est *discursive*, quand elle est raisonnée.



croire, mais qu'il croit pour comprendre[1]. Selon le mot du Prophète, s'il ne croyait pas, il ne comprendrait pas. Dans ses écrits, c'est la foi qui cherche l'intelligence, *fides quærens intellectum*. Mais la foi étant donnée, comme détermination générale de la volonté, l'esprit peut librement se livrer à la méditation touchant l'essence divine, et, sans rien emprunter aux Écritures, se laisser conduire, par la nécessité de la raison, à la lumière de la vérité. Le résultat de cette suite de recherches peut être établi dans une discussion simple, en style ordinaire, par des arguments vulgaires. C'est ce qu'Anselme se propose dans le *Monologion*. Il fait parler un personnage qui discute avec lui-même, et retrouve par la seule réflexion ce qu'il n'avait pas encore aperçu[2].

S'il existe des choses bonnes, dit-il, c'est qu'il y a une telle chose que la bonté; en d'autres termes, les biens ne sont biens qu'en vertu d'un principe par qui est bon tout ce qui est bon; ou les uns en vertu d'un principe, les autres en vertu d'un autre principe. Mais tout ce qui est susceptible de plus, de moins, d'égalité, suppose quelque chose de fixe et de permanent auquel on le rapporte. Puisque les choses sont bonnes plus ou moins, il faut une mesure commune, une bonté essentielle, un principe stable qui communique la bonté aux choses di-

1. Neque quæro intelligere ut credam, sed credo ut intelligam. — *Proslog.*, cap. 1.

2. De meditanda divinitatis essentia et quibusdam aliis huic meditationi cohærentibus... plano stylo, et vulgaribus argumentis simplicique disputatione... per singulas investigationes... rationis necessitas, veritatis claritas... sub persona secum sola cogitatione disputantis, et investigantis ea quæ prius non animadvertisset. — *Monol.*, Præf., p. 3. Cf. *Proslog.*, cap. 1, 4 et 14. — *De Fid. Trin.*, Præf., et cap. 2 et 3. — *Cur Deus homo*, I, cap. 2.

verses, à qui aucune chose ne la communique; un bien qui soit conçu identique à lui-même au sein des biens divers, *idem intelligitur in diversis*. Ce qui est bon ainsi est bon par soi : il est donc souverainement bon ou le souverain bien. Par un raisonnement semblable, on arrive à concevoir quelque chose de souverainement grand, et l'on conclut qu'il existe un principe de bonté et de grandeur supérieur à tout ce qui est.

Mais tout ce qui est n'existe qu'en vertu du même principe, car rien ne peut recevoir l'être de rien. Ce qui est suppose donc une ou plusieurs causes. Mais plusieurs causes, à moins qu'elles ne se soient créées mutuellement, ce qui serait absurde, ne peuvent exister qu'en vertu d'un principe commun, d'une cause supérieure à tout. Or, comme ce qui est supérieur à tout est nécessairement unique, le souverain bien, le souverainement grand, la cause de toutes les existences est un seul et même principe. Il y a au-dessus de toutes les essences une essence, au-dessus de toutes les natures une nature suprême, meilleure que toute nature et que toute essence.

Tous les êtres étant par elle sont d'elle, et réciproquement tout ce qui est d'elle est par elle. Seule, elle est par elle-même. Mais comment est-elle par elle-même? N'existant en vertu d'aucune cause, ni par aucun instrument, n'ayant emprunté rien d'aucune nature ni d'aucune matière, car alors elle serait moindre que quelque chose, n'est-elle engendrée de rien? N'est-elle rien? Mais si elle n'est rien, tout ce qui est n'est pas, car on ne peut en aucune façon comprendre que ce qui est quelque chose soit par rien. Si la cause de tout n'est de rien, ni par rien, elle est d'elle-même et par elle-

même. C'est ainsi que l'on dit que la lumière éclaire par elle-même.

Mais si tout vient de l'essence suprême, comment a été créée par elle l'universalité des choses? Les quatre éléments, ou, si l'on veut, la matière des quatre éléments ne peut exister que par soi-même ou par la nature suprême. Dans le premier cas, celle-ci ne serait plus la nature suprême; donc elle a tout produit. Mais s'il peut sortir d'elle quelque chose de moindre qu'elle, c'est en elle une altération, un changement; elle peut, en termes d'école, *se corrompre*. Or c'est une impiété que de supposer le souverain bien corruptible, il ne serait plus le souverain bien.

Anselme pose cette objection formidable, et voici comme il la résout. Tout ce qui est par un autre est de la matière de cet autre ou fait par un autre. Or, comme tout ce qui est, étant inférieur à la suprême essence, ne peut en tirer sa matière sans que la suprême essence soit altérée et partant corruptible, il suit que la suprême essence *a fait* tout ce qui est. Elle a tout produit seule et par elle-même, elle a tout produit de rien.

« A ce mot de *rien*, le doute s'élève. » Comment rien a-t-il pu être cause de quelque chose? Toute cause entre pour quelque chose dans l'essence de son effet. C'est une notion de l'expérience qui résiste aux attaques, échappe aux artifices de la discussion. La voix universelle dit que rien ne peut se faire de rien. Il faut donc que l'être par excellence soit ce rien d'où vient toute chose. Comme on dit d'un homme qu'il est triste de rien, comme de pauvre un homme devient riche, ainsi les choses passent de rien à l'être. Elles sont vraiment faites de rien; mais c'est l'essence suprême qui les a

faites de rien. Elle les a faites quelque chose. Ainsi quand un homme est élevé par un autre aux honneurs, on dit que celui-ci en a fait de rien quelque chose.

Avant d'être, les choses n'étaient quelque chose que dans l'intelligence créatrice. Elles étaient le modèle ou la forme, la ressemblance ou la loi de ce qui devait être. De même, nous avons la faculté de nous représenter les choses existantes ou futures ; nous nous les représentons avec ou sans un signe sensible, un nom qui les désigne, ou bien en les imaginant, ou bien en les pensant dans leur essence. C'est ainsi que nous nous représentons l'homme dans son essence universelle, comme un *animal raisonnable mortel.* C'est le langage intérieur, le signe naturel et commun à toutes les nations, le verbe propre et complet de chaque chose, que la représentation par essence [1].

Ainsi l'intelligence suprême s'est en quelque sorte exprimé les choses dans leur essence, avant de les créer et pour les créer. Seulement, elle n'a pas, comme l'ouvrier, pris une matière pour réaliser sa conception. Cette conception même est créatrice. L'intelligence suprême a créé par sa parole. Son verbe créateur est elle-même.

Ce qui est ne peut durer que par la même vertu qui l'a créé de rien, puisque rien que cette vertu n'est par soi-même. Là où n'est pas la substance suprême, il n'y a rien ; elle est donc partout. Elle soutient, domine, enferme et pénètre toutes choses [2].

Or, maintenant, quelle est cette nature suprême? Rien

1. *Intueri* ou *cogitare per rationem*. Dans le langage aristotélicien, *ratio*, essence, définition, sont souvent synonymes.

2. Ipsa est quæ cuncta alia portat et superat, claudit et penetrat. Ca. 14, p. 9.

n'est plus difficile que de le dire. On peut bien énoncer ses relations, mais son essence est ineffable. Dire qu'elle est supérieure à tout, ce n'est pas dire ce qu'elle est; car si toutes les choses auxquelles elle est supérieure n'existaient pas, elle n'en serait pas moindre, elle demeurerait ce qu'elle est. Mais on peut dire qu'étant meilleure que toutes choses, elle n'est pas telle ou telle chose au-dessus de laquelle on en conçoit une meilleure; ainsi elle n'est pas corps, puisqu'il y a quelque chose de meilleur que le corps, à savoir l'esprit. On prouve de même qu'elle est sage, juste, etc.; mais être juste, être sage, est une qualité, et une qualité qui se mesure, une quantité. Si l'essence suprême était juste, elle ne ferait que participer à la justice; il y aurait une chose que par elle-même elle ne serait pas. Il faut donc qu'elle soit la justice même; elle ne l'a pas, elle l'est. On en doit dire autant de toute qualité ou quantité qu'on peut lui attribuer : tout ce qu'elle est, elle l'est substantiellement.

C'est dire qu'elle n'est pas un assemblage, un composé de tous les biens, car un composé doit à ses éléments tout ce qu'il est. Elle est le bien, un seul bien exprimé sous des noms divers. Elle est simple.

De tous ces attributs il résulte qu'elle n'a point de commencement, car elle n'aurait pu naître que d'un principe antérieur, ce qui serait contradictoire avec sa nature. N'ayant pas commencé, elle n'aura pas de fin; autrement, elle ne serait plus souverainement ce qu'elle est. On le démontre sous une autre forme : pouvez-vous vous représenter une époque où il n'a pas été, où il ne sera plus vrai qu'il y a eu ou qu'il y aura quelque chose? Si ces affirmations sont éternellement vraies,

comme le vrai ne peut être sans la vérité, la vérité est éternelle.

Si la vérité ou l'essence éternelle est toujours, elle est partout, c'est-à-dire en tout lieu et en tout temps, car il n'y a quelque chose que là où elle est; or le temps et le lieu sont quelque chose. Elle serait encore là où elle ne serait que par sa puissance, car sa puissance n'est qu'elle-même. Étant simple, elle est tout entière en chacun des lieux et des temps, comme en tous les lieux et en tous les temps. Si cela répugne, c'est qu'on applique la loi du temps et de l'espace à ce qui ne la comporte pas. A proprement parler, l'être auquel ni le temps ni le lieu n'imposent de bornes, n'est ni dans le lieu ni dans le temps. La nature créatrice des choses est nécessairement affranchie de la loi qui les régit et des conditions qui supposent la multiplicité des parties. Elle est présente dans le temps et dans l'espace, mais elle n'y est pas contenue. Elle ne se circonscrit pas, elle ne change pas. Dire qu'elle est partout, c'est dire qu'elle est présente à tous les êtres plutôt que dans tous les lieux. Dire qu'elle est toujours, c'est dire qu'elle n'a ni commencement ni fin.

Elle ne peut être modifiée par des accidents; elle n'est donc susceptible que de ceux qui ne causent aucun changement dans le sujet, c'est-à-dire de rapports. Je suis plus grand ou plus petit que l'homme qui naîtra l'année prochaine; quand il naîtra, un rapport naîtra pour moi; mais aucun changement dans ma substance n'en résultera. Ce n'est que d'accidents semblables que la suprême essence est susceptible, car elle est immuable. Elle ne peut donc, si la substance est ce qui reçoit et comporte la différence, le mélange et le chan-

gement, être substance qu'en tant qu'elle est essence, et son essence est d'être la seule nature qui ait tout reçu d'elle-même. Elle est une substance unique, qui ne peut, comme toute autre substance, être conçue universelle ou individuelle. Universelle, il faudrait qu'elle fût commune à plusieurs (comme la substance *homme*, *animal*, qui appartient à tous les *hommes*, à tous les *animaux*). Individuelle, il faudrait qu'elle participât de l'universelle (comme tous les individus humains sont du genre *animal* et de l'espèce *homme*). Elle existe, elle subsiste cependant, étant l'essence de l'être, le principe de l'existence de tout. A ce titre, il n'est pas défendu de l'appeler substance spirituelle, car l'esprit vaut mieux que le corps ; substance individuelle, absolument individuelle, car l'esprit est indivisible. Sans parties, sans différences, sans accidents, sans changements, on peut, en un certain sens, dire qu'elle existe seule, car, auprès d'elle, les autres choses, qui paraissent exister, ne sont pas ; du moins elles sont à peine, *vix esse*. L'esprit immuable est simplement tout ce qu'il est; il l'est sans terme ; *simpliciter est*, *interminabiliter est*. C'est l'existence parfaite et absolue, *perfecte et absolute esse*. Le reste est venu du non-être et y retourne, s'il n'est soutenu par un autre; le reste n'existe point par soi-même. En ce sens, l'esprit créateur est seul, et les choses créées ne sont pas. « Ce n'est pourtant pas absolument qu'elles ne sont pas, car elles ont été faites de rien quelque chose par celui qui seul est absolument. »

Suspendons ici l'analyse du *Monologion*[1]. Nous avons le fond de la philosophie d'Anselme. Si le temps nous

1. *Monol.*, cap. 1-28, p. 414.

permettait de la compléter, il faudrait, avant d'aller plus loin, et indépendamment du *Proslogion* qui sera étudié plus tard, analyser le *de Veritate* et ce qui s'y rattache dans les traités de théologie dogmatique. Voici en substance ce que cette analyse nous donnerait. La suprême vérité n'a ni commencement ni fin. Dieu est la vérité. Toute vérité est-elle donc éternelle? Dieu est-il donc la seule vérité? La vérité est dans une proposition, lorsqu'elle énonce ce qu'elle doit, *quod debet*. Il en est de même de la vérité dans la pensée, dans l'action. La vérité est dans la sensation qui ne doit être que ce qu'elle est; la fausseté est dans l'opinion qui, de ce qu'un bâton paraît brisé dans l'eau, conclut qu'il l'est en effet. Dans tous ces cas, la vérité n'est que la rectitude, et comme dans leur essence les choses sont ce qu'elles doivent être, essence, vérité, rectitude se confondent; et comme la rectitude est la même chose que la justice, la justice est la vérité, et c'est encore là un nom de Dieu. Il y a donc en tout une seule rectitude, une seule justice, une seule vérité. C'est improprement qu'on parle de la vérité d'une chose; la vérité n'est pas plus à une chose en particulier que le temps d'une chose ne dépend de cette chose. La vérité subsiste indépendamment des choses qui ne sont vraies que par elle. Il n'y a donc en tout qu'une seule vérité. Mais si tout ce qui est vrai est comme il doit (*recte est*), si tout ce qui est est vrai, la conséquence est que, de même que le faux n'existe pas, le mal n'existe pas. Il n'est pas quelque chose, il n'est rien[1].

1. *De Veritat.*, p. 109-115. — *De Cas. Diab.*, cap. 9-11, p. 65-67. — *Ep.*, II, 8.

Une des plus grandes difficultés que présente l'étude des écrivains du moyen âge, est de distinguer dans leurs ouvrages ce qui leur appartient et ce qu'ils ont emprunté. Leur originalité est toujours problématique. Savoir était alors un aussi grand honneur que penser. Un auteur se piquait moins d'innover que de bien entendre et de bien exposer la doctrine des auteurs.

C'est ce qu'un écrivain anglais appelle *the commentatorial spirit of stationary period of sciences* [1]. On ne savait même pas toujours ce qu'on paraissait savoir, car rarement on puisait directement aux sources, et l'on citait souvent les anciens sur parole.

C'est ainsi que l'on connaissait les Grecs par les Latins, et ceux-ci par des compilateurs du second ordre, ou bien par d'habiles théologiens qui, tels que saint Augustin, aimaient l'antiquité, et la citaient pour s'en appuyer ou la combattre. On ne saurait imaginer à quel point ce grand esprit, si orné, si cultivé, a défrayé d'idées et d'études les docteurs du temps qui nous occupe. Avant d'attribuer à l'un d'eux l'invention d'un système ou la connaissance directe d'une pensée antique, il faudrait s'assurer d'abord que saint Augustin n'en avait rien dit. Sévèrement opérée, cette vérification réduirait trop leur part de génie, s'il n'était toujours possible d'apercevoir, à la manière dont les gens s'approprient certaines opinions, qu'ils eussent été capables de les produire, et si l'originalité de l'esprit ne se faisait reconnaître au milieu même d'idées qui ne sont pas originales [2].

1. W. Whewell, *Hist. of the induct. sciences*, t. I, 2e édit., p. 280.

2. Ce point fort important de l'histoire littéraire commence à être assez bien éclairci pour ce qui concerne la philosophie du neuvième au treizième siècle. L'excellent ouvrage de Jourdain, encore perfectionné

C'est surtout ce mérite que nous aimons à constater dans saint Anselme, et que nous devons proclamer, au moment de rechercher l'origine de ses idées, recherche indispensable pour le mettre à sa vraie place dans l'histoire de la philosophie.

I. Redisons donc, quant au caractère de cette philosophie, qu'elle ne marque pas un âge de la scolastique; elle est en dehors et au-dessus du mouvement des écoles. On exagère, quand on dit qu'avant Anselme la dialectique était un *jargon informe* [1], et quand on présente son dialogue *de Grammatico* comme une réforme de la dialectique. C'est un bon ouvrage sur quelques notions premières de la logique, voilà tout, et il n'eut aucune influence sur les destinées de la science. Celle-ci fut toujours aux yeux d'Anselme une chose qu'on pouvait, qu'on devait connaître, mais qui n'était pas la chose par excellence. Il était trop métaphysicien pour la dialectique de son temps.

II. Trop métaphysicien pour la pure dialectique, il était trop chrétien pour la métaphysique pure. Répétons que sa méthode théologique n'est pas exclusivement rationnelle, puisqu'elle suppose la foi. Ce serait une er-

par son fils (*Recherches critiques sur les traductions latines d'Aristote*, 2e édit., 1843), a commencé à fixer à cet égard les notions fondamentales. On doit à M. Cousin des vérifications et des développements précieux (*Fragments philosophiques, Scolastique. OEuvres*, 3e série, t. II); et M. Hauréau a porté, pour quelques époques, pour quelques écoles, pour quelques hommes, les recherches à un haut degré de précision et d'exactitude (*De la philosophie scolastique*, 2 vol. in-4, Paris, 1850). J'ai essayé de bien avérer certains points pour ce qui touche Abélard et saint Anselme. Je crois que de nouvelles investigations seraient utiles, surtout pour la littérature proprement dite.

1. *Hist. litt. de la France*, t. IX, p. 454.



reur que de voir en lui le créateur de ce que l'on a plus tard appelé la théologie naturelle. Les divers appréciateurs modernes de sa doctrine sont d'accord sur ce point[1]. C'est une philosophie, soit; mais une philosophie du christianisme. Dans un seul de ses ouvrages peut-être, *Cur Deus homo*, il a cherché à donner la foi à l'intelligence, non l'intelligence à la foi, comme dans le *Monologion*. La nouveauté de cette théologie vient de ce qu'elle est une application au dogme, non de la logique, mais de la métaphysique ; non de la dialectique d'Aristote, mais de la dialectique de Platon. C'est donc tout ensemble exagérer et méconnaître le rôle d'Anselme que de l'appeler un des créateurs de la scolastique. Il faudrait au moins faire une distinction que les critiques omettent trop souvent, entre la philosophie scolastique et la théologie scolastique. Anselme n'appartient pas à la première ; il a peu fait pour elle, quoiqu'il ait certainement sa place marquée dans la philosophie proprement dite; et pour la seconde, il est venu au moment où elle se formait. Il n'a pas été sans influence sur sa formation, mais il n'en a pas précisément déterminé le caractère. Il ne tendait pas à la faire scolastique, mais philosophique. Il voulait fonder la philosophie du dogme.

III. Nous répétons qu'il était platonicien, et cependant

1. Cf. Mœhler, *the Life*, p. 137, 139, 142, 144; MM. Cousin, *Fragm. phil.*, *Scol.*, t. II, p. 112 ; Bouchitté, *Introd.*, p. XXI, et *Hist. des preuves de l'exist. de Dieu*, § 5, p. 437 ; Rousselot, *ouv. cité*, première partie, ch. 7, p. 212 et 239 ; Ampère, *Hist. litt.*, t. III, ch. 18, p. 336 ; le duc de Caraman, *Hist. des révolut. de la phil. franç.* t. I, ch. 9, p. 392 ; Hauréau, t. I, ch. 8, p. 193-200; Hasse, *Anselm.*, t. I, liv. I, ch. 4, p. 59 ; Franck, *même sujet*, liv. II, p. 93 ; Billroth, *Dissert. hist. crit.*, p. 17.

il ne s'en doutait pas. Mais il pouvait avoir glané au hasard quelques idées platoniques, semées par saint Augustin dans le champ de la littérature chrétienne; ou bien encore il avait pu lire dans Bède le Vénérable, à qui la Grande-Bretagne et le nord de la France reconnaissaient une autorité magistrale, quelques extraits des philosophes de l'antiquité. Nous verrons qu'il cite Denys, celui qui fut longtemps pris pour l'Aréopagite, et qui, puissant à ce titre, fit accepter à l'Église quelques débris de néo-platonisme. On peut croire que Jean Scot Érigène ne lui était pas inconnu. Combinant ces éléments épars dans une méditation féconde, pour en former un corps de doctrine ou pour les insérer dans la trame d'une déduction, il aura ainsi composé de parties d'emprunt un tout original et qui n'appartient qu'à lui.

La pensée par laquelle il débute vient du platonisme. Conclure de l'existence des biens divers à un bien substantiel, n'attribuer aux choses bonnes qu'une bonté communiquée par une bonté essentielle et primitive, c'est manifestement se séparer du système qui, de la considération des bontés diverses, ne recueille qu'une notion abstraite de bonté, une pure induction idéologique du particulier au général, n'existant qu'intellectuellement et à l'état de conception. Passer de la notion abstraite de bonté à l'existence d'un type ou d'une essence du bon, véritable idée de Platon, existant en elle-même et en dehors des objets, c'est une doctrine de réalisme idéaliste, dont peut-être Anselme ignorait l'origine et même la portée. Mais j'ajoute aussitôt que transporter cette idée en Dieu, l'identifier avec Dieu, faire de Dieu la substance du bien, est la manière la plus raisonnable d'interpréter et d'appliquer la théorie des idées de Platon.

On cite un passage de saint Augustin où la même doctrine est, dit-on, développée. L'évêque d'Hippone consacre, en effet, une longue suite de preuves d'exemple artistement présentées, à établir que nous ne désirons que ce qui est bon. « Ceci est bon, ajoute-t-il, et cela l'est aussi. Supprimez ceci ou cela, et voyez le bon lui-même si vous le pouvez. Ainsi vous verrez Dieu, Dieu qui n'est point bon par un autre bien que lui-même, mais qui est le bien de tout ce qui est bon... Point de biens variables, s'il n'y avait un bien immuable... Honte à qui, tandis que les autres choses ne sont aimées que parce qu'elles sont des biens, n'aimerait point, par trop d'attachement pour celles-là, le bien même par lequel elles sont bonnes [1]. » C'est la même pensée sans doute ; est-ce la même doctrine? On n'aime dans les choses que ce qui est bon ; comment ne pas aimer le Dieu qui les fait bonnes? Dire cela, est-ce véritablement poser, à titre de vérité éternelle, l'existence du bien en lui-même, et un simple rapprochement, ingénieusement présenté, est-il l'équivalent d'un principe métaphysique scientifiquement établi ?

Si vous voulez remonter à la source cachée des pensées d'Anselme, allez plus haut et commencez par relire le *Phédon*. Vous y trouverez exposé avec une bien autre richesse de vues et d'images, avec une abondance admirable de spirituels arguments, avec une pleine conscience de la puissance et de la nouveauté de la doctrine, que tout ce qu'il y a de bon, de grand, de beau, prouve

1. *De Trin.*, lib. VIII, cap. 3. Cf. *de Natura boni*, *cont. Manich.*, cap. 1, 12 et 13. — On cite encore d'autres ouvrages de saint Augustin où des idées analogues sont exprimées. Voyez Saisset, *de Var. Ans. argum. fortuna*, p. 7 et 11.

l'existence du bon, du grand, du beau en soi, d'un principe essentiel du bien qui seul lie et soutient tout [1]. Si, de là, vous passez au *Philèbe*, vous y verrez que l'essence du bien se confond avec l'essence du beau; que tout ce qui est en soi vérité, proportion, beauté, a une nature immuable et constitue le souverain bien [2]. Puis ouvrez le livre VI de *la République*, cherchez quelle est la nature du bien en lui-même, et vous apprendrez que les choses belles ou bonnes le sont par un principe, et que ce principe, c'est le bien. L'idée du bien est le principe de la science et de la vérité. Mais, comme le soleil est le père de la lumière, le bien est à l'intelligence ce que le père est au fils. C'est du bien même que les êtres tiennent leur essence, quoique le bien soit fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance. Il est le roi du monde intelligible [3]. Et maintenant, enfin, voulez-vous savoir distinguer ce qui est de tout temps sans avoir pris naissance, et ce qui naît et renaît incessamment sans exister jamais; puis apprendre comment, ce qui naît provenant nécessairement d'une cause, le monde est né de la meilleure de toutes les causes ou de celui qui est parfait en bonté; comment l'auteur et le père du monde l'a fait d'après un modèle éternel? Lisez *le Timée*. La ressemblance, ou plutôt l'identité de la doctrine comparée à celle d'Anselme, est frappante. Les biens divers supposent et manifestent le bien absolu, et le bien suprême est Dieu : le platonisme tout entier roule sur cette idée fondamentale, et, philosophiquement, Anselme n'y a guère ajouté. Son mérite est d'avoir enfermé la doctrine

1. *Phédon*, trad. de M. Cousin, t. I, p. 281 et suiv.
2. Philèbe, t. II, p. 461, etc.
3. *Républ.*, t. X, p. 51 et suiv.

dans une déduction lucide, régulière, et surtout à l'époque où il écrivait, d'avoir cherché dans les notions nécessaires de l'esprit humain la connaissance de Dieu. C'est ce qu'on peut appeler une théologie *à priori*. Dans la sécheresse de son exposition, la doctrine perd en ampleur, en fécondité, ce qu'elle gagne en enchaînement logique. Toutefois, Anselme est dans le vrai de la dialectique de Platon, car il sait retrouver l'essentiel dans l'accidentel, le permanent dans le variable, l'un dans le divers.

C'est vraiment chose curieuse que cette intelligence qui unit à la distance des siècles deux grands esprits comme Platon et Anselme, que cette tranmission secrète et comme insensible des doctrines qui passent à travers les âges, qui se dispersent en germes épars, et qui, telles que ces graines imperceptibles emportées dans le tourbillon de l'atmosphère, vont tomber par hasard sur une terre féconde, y prennent racine, y grandissent, sans qu'aucune main visible les ait semées.

Une main cependant peut être entrevue : c'est celle du mystique que le moyen âge honorait sous le nom de Denys l'Aréopagite. C'est par lui qu'avant la découverte des chefs-d'œuvre de l'antiquité grecque, la scolastique est entrée en communication avec un certain platonisme. Ses écrits sont restés constamment dans les mains des lettrés, sans doute parce que Scot Érigène les avait traduits. Anselme, qui ne cite pas Érigène, cite quelque part Denys, qu'il appelle le Père Denys, et dont il trouve les paroles d'un grand poids, *ponderosa*[1]. Or, puisqu'il

1. Il cite dans une homélie (IV, p. 164) un passage d'une lettre de Denys dans la version même d'Érigène. C'est la première phrase de la lettre V, à Dorothée, diacre. Voyez la *prima quæ antiquissima habetur*



connaissait ses œuvres, voici ce qu'il avait pu y lire et s'approprier : Dieu est le souverain bien. Il est la bonté par essence, et il répand la bonté sur tous les êtres. Il est le principe de toute chose bonne. Il est également appelé beau, parce qu'il est la beauté absolue, et les choses belles préexistent, comme dans leur cause, dans la simplicité et l'unité de cette puissante nature. Ainsi tout ce qui est vient du bon et du beau, et aspire vers le beau et vers le bon. La nature du souverain bien est impénétrable, son essence est ineffable, et comme on ne peut concevoir ni exprimer ce qu'il est, il n'est rien de ce qui est, et la théologie désigne excellemment Dieu par une sublime et universelle négation. Tous les êtres procèdent du bien. Il suit que le mal n'est pas un être, que le mal en lui-même n'existe pas. Il ne peut donc être le principe d'aucune existence, et comme il ne saurait venir du bien, il ne peut être que le défaut du bien ; en tant que mal, il n'est nulle part. Le bien, au contraire, est l'être véritable. Tout subsiste en lui. Il contient en soi les types ou raisons créatrices des choses. Il est la cause universelle ; aussi connaît-il les êtres dans leurs causes, non dans les êtres eux-mêmes ; il les connaît antérieurement à leur production, il les voit en lui. Il est tout en toute chose[1], et il n'est essentiellement en aucune chose. Comme l'entendement ne peut en aucune manière atteindre sa nature, comme il n'est rien de ce qui existe, on peut dire qu'il n'est pas. Mais tout ce qui est a son

de la *Quadruplex translatio*, fol. 326, v°, lib. XI epist., dans l'ouvrage intitulé : *D. Dionysii Carthusiani super omnes S. Dionysii Areop. libros commentaria*. 1 vol. in-fol., Cologne, 1536. Le même texte se retrouve dans la *Quintuplex translatio* du même éditeur. Cologne, 1556.

1. I Corinth., xv, 28.

être en lui. La divine obscurité de sa nature n'est que la lumière inaccessible dans laquelle Dieu réside [1].

Assurément, dans cette doctrine élevée et mystérieuse, fût-elle complétée par les développements nécessaires, mais un peu redondants, un peu obscurs, que nous avons dû écarter, on ne retrouve pas la déduction même d'Anselme, cette lumineuse déduction qui marche avec sûreté à des conclusions solides et précises. Mais on retrouve, ce me semble, quelques-unes des idées dont elle se compose, des principes qui ont pu la suggérer; et rien n'empêche assurément de supposer que Denys soit, par Érigène, pour quelque chose dans la philosophie de saint Anselme.

La maxime du poëte, qu'il y a une destinée pour les livres, se vérifie par de frappants exemples dans l'histoire de la littérature. Saint Denys, le fondateur de l'Abbaye Royale, était l'apôtre des Gaules, le premier évêque de Paris; on voulait, par vanité nationale, qu'il fût aussi le sénateur de l'aréopage que convertit saint Paul; et, en 828, l'empereur Michel le Bègue envoya de Constantinople à Louis le Débonnaire les œuvres de quelque Denys dont l'Orient faisait aussi un aréopagite. Scot Érigène, qui vivait à la cour de Charles le Chauve, prince ami des études philosophiques, fit du volume grec une version que l'on possède encore, et qui comprend le texte avec le commentaire du moine Maxime [2]. Cette circon-

1. Voy. *OEuvres de saint Denys l'Aréopagite*, traduites par M. l'abbé Darboy, Paris, 1845.

2. Voyez la traduction de Denys par Érigène dans l'un des recueils cités plus haut, et celle de Maxime à la suite de l'édition de 1681 du traité de Scot, *de Divisione naturæ*. Voyez aussi les prolégomènes de ce même volume, ce qu'on lit au t. V de l'*Hist. litt. de la France*, p. 425, les vers d'Érigène sur Denys et Maxime publiés par M. Ra-

stance fortuite, qui fit connaître ce pseudonyme à l'Occident, quand presque rien de ce que les Grecs avaient écrit n'y pénétrait encore, popularisa ses écrits dans les écoles et surtout dans les cloîtres du moyen âge, et ouvrit la seule veine de mysticité alexandrine que, pendant longtemps, aient exploitée les scolastiques. Le traducteur, malgré son rationalisme décidé, emprunta beaucoup pour son compte à Denys, à Maxime, et sema ses propres ouvrages des traits hardis et brillants d'une philosophie indépendante[1]. Suspect à l'Église, dénoncé par un pape, condamné par un concile, il dut être lu avec défiance et rarement cité. De là, sans doute, le silence d'Anselme. Mais Érigène n'en avait pas moins écrit des propositions telles que celles-ci : « La nature incréée est la cause universelle de tout ce qui est et de tout ce qui n'est pas. Elle est l'essence de tout, parce que, seule, elle est véritablement, et, comme dit Denys l'Aréopagite, l'être de toutes choses n'est que l'être que leur a laissé la divinité[2]. — Seule elle est sans principe, seule elle est sans fin et elle est le principe, la fin et le milieu

vaisson (Append. de son Rapport, p. 356); son épître dédicatoire *ad Carolum Magnum* (*sic*), à la suite de la préface d'Anastase le Bibliothécaire, dans l'édition de 1536. C'est là qu'on voit qu'Érigène, qui tenait Denys pour aréopagite et pour évêque d'Athènes, doutait fort qu'il eût été apôtre et martyr dans les Gaules. Quant à l'authenticité, à la valeur et à l'esprit des livres du Pseudo-Denys, on peut consulter une dissertation de M. Léon Montet (Paris, 1848).

1. Dans le *de Divisione naturæ*, son principal ouvrage, les auteurs qu'il cite le plus souvent sont saint Augustin et Denys, et immédiatement après, Maxime et saint Grégoire de Naziance, que Maxime avait interprété. D'autres noms sont à peine cités. On voit seulement que l'auteur avait lu *le Timée* de Platon, mais dans la version de Chalcidius, quoiqu'il sût parfaitement le grec.

2. Esse omnium est superesse divinitatis. — *De Div. nat.*, p. 1.

de l'universalité des choses. — Elle n'est pas l'être, mais par elle est tout être. Tout ce qui vient après elle en reçoit l'être par communication, et lui doit le bien avec l'existence. — Elle est le bien par elle-même, le bien superessentiel, auquel participent tous les biens divers. Dieu est tout et tout est de Dieu, *Deus omnia, omnia ex Deo sunt.* — Le Verbe divin est la raison suprême de l'universalité des choses produites. — L'intelligence de toutes choses est la réalité de toutes choses[1]. La procession divine en toutes choses s'appelle *résolution ;* le retour de toutes choses à leur source, *déification.* — La bonté divine se répand, c'est-à-dire se multiplie dans toutes les choses qui existent ; et ensuite, par les mêmes voies, cette même bonté se dégageant de l'infinie variété des choses qui existent, revient se concentrer dans l'unité simple qui comprend toutes choses, laquelle est en Dieu et est Dieu[2]. »

De telles idées n'ont pu traverser l'esprit d'Anselme sans y laisser quelques traces, sans y rester au moins comme des vues, comme des vérités partielles. Longtemps isolées dans l'esprit, ces vérités s'y développent couvées par la réflexion, et finissent par se lier en s'épurant sous l'influence d'une raison puissante et par former une doctrine. Celle d'Anselme, comme on le voit, n'est point sortie tout entière de son imagination. Elle n'est pas neuve dans toutes ses parties. La nouveauté est dans

1. Intellectus omnium est omnia. — *De Div. nat.*, p. 103.

2. Voyez *passim* Joann. Scot. Erig., *de Divis. nat.*, 1 vol. in-fol., Oxford, 1651. Cf. une très-intéressante leçon de M. Guizot, *Hist. de la Civilis.*, t. II, XXIX ; les *Études sur la philosophie du moyen âge*, par M. Rousselot, part. I, ch. 2 et 7 ; l'ouvrage intitulé *Scot Érigène*, par M. Saint-René Taillandier, et l'*Histoire critique de l'École d'Alexandrie*, par M. Vacherot, t. III, p. 51 et 82.

l'unité qui l'a organisée en système et identifiée avec le christianisme. Du néo-platonisme, il aura retiré le platonisme pour le rendre chrétien.

Il reste à en examiner les principaux détails.

1° Appeler essence ou nature, comme le fait saint Anselme, le principe suprême, c'est employer avec intelligence la langue de la science contemporaine. L'essence est en toute chose, suivant Érigène, ce sans quoi la chose n'est pas ; et lorsqu'il s'agit d'un être réel, essence devient synonyme de nature. Le mot *nature*, malgré l'étymologie, peut s'appliquer à ce qui n'est point né, et le même auteur met au premier rang la nature incréée et créatrice. « Une nature de cette espèce, dit-il, s'affirme de Dieu seul, qui, seul créant toute chose, est conçu comme l'être qui n'a pas de principe, Ἄναρχος[1]. » Aussi, Heiric, qui, vers le même temps, enseignait avec succès la philosophie, dit-il positivement : « Tout ce qui est visible ou invisible, sensible ou intelligible, créant ou créé, s'appelle nature. Ce mot est donc le nom générique de toutes les choses, et de celles qui sont, et de celles qui ne sont pas. Or, celles-là sont dites n'être pas, qui ne peuvent être ni senties, ni conçues, non qu'elles ne soient pas en effet, mais parce qu'elles sont telles qu'elles surpassent toute pensée du corps et de l'esprit, *ut omnem cogitationem corporis et mentis transcendant*. Ainsi Dieu est une nature, parce qu'il fait tout naître; toute chose est appelée nature parce qu'elle naît[2]. »

2° La catégorie de la substance, ou plutôt l'idée d'essence est la plus familière aux scolastiques. C'est une

1. *De Div. Nat.*, p. 6 et 41.
2. Categ. mss. Voy. Hauréau, *Phil. scol.*, t. I, ch. 6, p. 138.

idée qu'ils tournent et retournent sans cesse. On pourrait dire que la scolastique n'a été qu'une longue discussion sur l'être et ses conditions, sur les divisions de l'être, *de divisione naturæ*, comme le disait Érigène, en donnant un titre à son principal ouvrage. Aussi le Dieu essence est-il connu des scolastiques, plus connu que le Dieu cause. Et cependant, c'est s'exposer aux plus graves erreurs en théologie que de ne pas mettre la cause au même rang que la substance. Mais, que veut-on? la cause n'est point une des catégories d'Aristote. La cause ne joue un rôle dans sa logique que comme élément de la connaissance et comme moyen de démonstration[1]. La notion n'en est pas placée là à sa véritable hauteur. Lors donc qu'Anselme érige la nature divine en cause universelle, il introduit dans le raisonnement un principe nouveau. On sait qu'il y a quelque confusion dans la doctrine du Stagirite à l'endroit de la cause : il réunit sous ce nom la matière dont une chose est faite, le moyen ou l'instrument, le but ou le résultat[2]. Ce qu'il appelle cause efficiente rentre seul dans l'idée que nous nous formons de la cause. Lorsque, après avoir employé des termes équivoques, en disant que toutes choses, hors la nature suprême, sont par un autre, *ab alio* ou *per aliud*, Anselme se demande quel est le vrai sens de ces derniers mots, et s'ils signifient que la substance souveraine a tout fait, *fecit universa*, il répond : Oui, elle a tout fait. C'est un pas en avant; il atteint à la vraie notion de la cause productive, à cette sorte de *causation* qu'on appelle *création;* et il prononce alors le mot même de cause, *id*

1. *Analyt. post.*, I, 13, et II, 8, 9, 10 et 11.
2. *Log.*, *loc. cit.* — *Métaph.*, V, 2. — *Phys.*, II, 3.

causa est ejus quod ex se fit; là, du moins, il est sur la voie d'une notion précise, transportée de la religion dans la philosophie, et s'il l'obscurcit plus tard, c'est qu'il aborde un problème insoluble.

3° En effet, il arrive à la question de la création proprement dite, ou de la production *ex nihilo;* et il est arrêté soudain par l'objection connue : *rien n'est fait de rien.* Cette maxime de sens commun suivant l'antiquité, qui, généralement, n'admettait pas la création absolue, avait continué, comme on le voit, de prévaloir même dans les écoles chrétiennes, et opposait de grandes difficultés à la doctrine fondée sur l'interprétation traditionnelle de la Genèse. Anselme, en acceptant, en répétant la maxime de Lucrèce, se crée des objections inutiles, et qui ne portent pas sur la thèse principale qu'il avait à cœur d'établir. Or, ce n'est pas résoudre ces objections, c'est seulement expliquer l'idée de création, que de dire que les choses n'ont pas été faites *par rien,* puisqu'elles ont été faites par l'essence suprême, mais qu'elles ont été faites *de rien,* puisqu'il n'y a chose dont elles aient été faites, *non esse aliquid unde sit factum.* Maintenant, ce passage du néant à l'être, le comparer au passage du négatif au positif, comme de la pauvreté à la richesse, ou de la maladie à la santé, c'est confondre des idées très-différentes. Le premier exemple est celui d'une addition, le second celui d'un changement ou d'une altération dans la substance. Ces comparaisons, fondées sur des analogies apparentes, n'ont rien de philosophique, et ne font illusion qu'aux esprits légers. Comme le bon par excellence communique la bonté, l'être par excellence, la substance absolue communique l'être; ou, si l'on veut, les choses participent à la bonté et à l'exis-

tence. En ceci, peut-être, sommes-nous condamnés à ne parler que par image, du moins le plus habile des diseurs n'a-t-il pu s'en tirer autrement : « Ce que le bien est dans la sphère intelligible, disait Socrate à Glaucon[1], par rapport à l'intelligence et à ses objets, le soleil l'est dans la sphère visible par rapport à la vue et à ses objets... Tu penses, sans doute, comme moi que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne encore la vie, l'accroissement et la nourriture, sans être lui-même la vie. De même, tu peux dire que les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique le bien lui-même ne soit point essence, mais quelque chose fort au-dessus de l'essence en dignité et en puissance. — Grand Apollon! s'écria Glaucon en plaisantant, voilà du merveilleux!—C'est ta faute, aussi ; pourquoi m'obliger à dire ma pensée sur ce sujet ? »

4° Nous venons de voir que Platon refuse au bien l'essence. « Le bien est plus que l'essence, » dit-il. On comprend que cela signifie que les mots être, essence, substance, existence, ne lui conviennent pas, puisqu'ils conviennent aux choses de l'univers, ou ne lui conviennent que dans un sens suprême et absolu. C'est ainsi qu'Anselme dit qu'à proprement parler, Dieu n'est pas substance, c'est-à-dire qu'il n'est pas la substance des logiciens, ce qui reçoit les contraires, ce qui comporte les accidents, ce qui s'altère par la différence. Il n'est la substance que si l'on change pour lui la définition catégorique de la substance, et si l'on prend ce mot dans un sens plus moderne, entendant seulement par là le sujet

1. *Républ.*, liv. VI, t. X, p. 55.

de l'existence. Alors Dieu est éminemment substance; car tout ce qu'il est, il l'est substantiellement. Il n'est pas grand, il est la grandeur même. Anselme le répète après saint Augustin et d'après Érigène[1]. Quand il explique comment Dieu ne peut être ni substance individuelle, ni substance universelle, puisque, à l'un de ces titres, il serait membre d'une espèce, à l'autre, il deviendrait pluralité, Anselme laisse voir que, sur la question des universaux, il est réaliste. Cela est conséquent avec tous les antécédents de la doctrine qu'il soutient. Cela sied à celui qui a dit que ceux qui pensent que les substances universelles ne sont qu'un souffle de la voix doivent être exclus de la discussion des questions spirituelles[2]. Quoi qu'il en soit, c'est faire un judicieux emploi des catégories d'Aristote que de n'en admettre, dans la Divinité, que deux, l'essence et la relation, en les définissant d'une manière spéciale, avec un sens singulier qui convienne à l'incréé. Nous avons vu comment il faut entendre l'essence, en ne distinguant pas en Dieu la qualité de l'essence; et quant à la relation, c'est un principe qui s'établira en théologie, que la relation est la seule diversité que comporte l'unité divine. La théorie scolastique de la Trinité repose sur la catégorie de la relation[3].

5° Nous venons d'indiquer dans Anselme des preuves de réalisme. Comme la question des universaux a rempli toute l'histoire de la scolastique, et comme Anselme a

1. Aug., *De Trin.*, v, cap. 10 et 11, et Erig., *De Div. Nat.*, p. 11.
2. *De fid. Trin.*, cap. 2, p. 42.
3. Érigène refuse l'essence à la Divinité, et ne lui accorde pas même la relation. On se demande ce que devenait la Trinité dans son système. *De Div. Nat.*, p. 81.

écrit contre Roscelin, les critiques se sont souvent appesantis sur ce côté de sa philosophie, et lui font jouer un grand rôle dans cette fameuse controverse. On s'étonnera peut-être que nous en ayons si peu parlé ; mais il ne nous paraît pas qu'Anselme ait rien dit de considérable sur la question du nominalisme, et lorsqu'il a écrit contre Roscelin, c'était surtout pour combattre l'interprétation donnée par ce dernier au dogme de la Trinité. Dans cet ouvrage, il ne discute pas directement, quoi qu'on en ait dit, le nominalisme, mais il l'attaque incidemment, parce qu'il le trouve lié à une hérésie dogmatique. Il le censure plutôt qu'il ne le réfute. Je conviens seulement qu'il montre en toute occasion une tendance au réalisme, et rien n'est plus en harmonie avec l'ensemble de sa doctrine [1]. Ainsi il admet d'abord comme étant quelque chose, comme *n'étant pas rien*, l'idée, la forme ou le modèle que conçoit des choses, avant de les créer, l'intelligence créatrice ; mais ces idées ne sont quelque chose que par rapport à la raison créatrice, c'est-à-dire en tant que conçues par l'esprit divin, *non tamen nihil erant quantum ad rationem facientis* [2]. Les universaux *ante rem*, pour parler la langue de l'école, appartiennent à un platonisme tempéré qu'il ne faut pas confondre, comme on le fait souvent, avec le réalisme scolastique ; car leur existence ne préjuge pas nécessairement l'existence effective des universaux, des

1. Voyez pour l'appréciation de ce point ce que j'ai dit dans *Abélard*, t. I, p. 7 et 359, et Cf. M. Rousselot, deuxième partie, ch. 7. — M. Hauréau, *ouv. cité*, t. I, ch. 8. — M. Cousin, *Fragm. phil.*, *Scol.*, t. II, p. 112. — M. Bouchitté, *Introd.* et *Hist. des Preuves de l'Exist. de Dieu*, 1er et 2e Mém. dans le Recueil de l'Institut. — M. Franck, liv. II, part. 1, sect. 2, p. 101.

2. *Monol.*, cap. 9.

universaux *in re*. Sans doute une des deux opinions peut conduire à l'autre, et il y a quelque chose en ce sens dans saint Anselme. D'abord il dérive l'existence de Dieu de l'idée de Dieu, et cette induction généralisée semblerait supposer que tout ce que l'on conçoit nécessairement existe d'une existence essentielle. Mais nous verrons qu'il a soin de particulariser, et que toute son argumentation repose sur la nature spéciale de la notion de la Divinité. En second lieu, il se moque des dialecticiens qui, tels que Roscelin, ne savent pas contempler *seuls et purs* les objets de la raison, ni distinguer la sagesse humaine de l'âme humaine. Ils ne distingueraient pas, dit-il dédaigneusement, leur cheval de la couleur de son poil [1]. Mais, d'une part, le reproche tend surtout à les déclarer incapables de distinguer de l'unité divine les personnes divines, qui, d'ailleurs, remarquez-le bien, ne s'en distinguent point par l'essence; de l'autre, il paraît en général insister sur ces distinctions comme sur des distinctions rationnelles plutôt qu'ontologiques, et il n'a jamais établi avec intention, avec pleine conscience de son œuvre, la doctrine de l'existence réelle et en soi des universaux dans l'ordre créé, ce qui est le pur réalisme. Je ne nie pas qu'on puisse inférer cette doctrine de certains passages aisés à trouver, ni qu'on doive le compter du côté des réalistes, puisqu'il s'élève contre ceux qui réduisent à *un souffle de la voix les substances universelles* [2]. Je dis seulement qu'il n'a point traité explicitement la question, et qu'il ne faut pas lui donner un rôle important dans ce grand débat. M. Cousin a raison de lui attribuer un réalisme plutôt théologique que scientifique.

1. *De fid. Trin.*, cap. 2.
2. *Ibid.* Cf. *Abélard*, t. I, p. 7 et 359, et t. II, p. 165.

6° Mais de ces distinctions qui conduisent à ce que les théologiens appellent *la singularité*, *la solitude* de Dieu, il suit que, si Dieu n'est pas substance, il est non-substance. On ne le définit que par la négation de toutes les déterminations connues de l'être, et l'on ne sait plus comment le distinguer du non-être. Aussi notre auteur assimile-t-il quelquefois la substance créatrice à ce rien d'où tout est venu. C'est ici qu'il se rapproche le plus du néo-platonisme. Mais ce qu'il dit avec certaine réserve a été plus hardiment affirmé avant et après lui. D'abord, si tout a été fait de rien, Dieu est ce même rien, ce *nihilum* origine des choses. *Deus... per excellentiam nihilum non immerito vocitatur*, dit Érigène. D'ailleurs, si la nature divine n'est rien de ce qui existe, elle n'est rien, ou ce qui existe n'est rien lui-même. *Divina natura superat omne quod est, quando nec ipsa est esse* [1]. Cette doctrine, qui paraîtra peut-être fondée uniquement sur une difficulté de langage, résulte de l'impossibilité d'appliquer à Dieu les catégories regardées comme les conditions de l'être. Logiquement, en effet, ce qui n'est pas dans les conditions de l'être n'est nul être. Cette doctrine étrange, conséquence littérale des principes d'Aristote, et qu'il ne faudrait pourtant pas confondre avec l'athéisme, était peut-être inévitable au moyen âge, et s'est souvent renouvelée dans l'école. « Les philosophes, dit Abélard [2],

1. *De Div. Nat.*, p. 78 et 127. — C'est là qu'on lit encore : Deus nescit se quid est, quia non est quid, incomprehensibilis quippe in aliquo et sibi ipsi et omni intellectui... Divina bonitas quæ nihilum dicitur... ex negatione omnium essentiarum in affirmationem totius universitatis essentiæ, a se ipsa in se ipsam descendit, veluti ex nihilo in aliquid, ex inessentialitate siquidem ipsius progressio in ea in quibus fit. Cf. Denys et Scot, dans l'ouvrage déjà cité de M. Vacherot, t. III, p. 24, 56.

2. *Introd. ad Theol.*, lib. II, p. 1071-1075.

ayant distingué les natures de toutes choses, sans y comprendre celui que la bouche ne peut exprimer, que l'esprit ne peut concevoir, l'ont exclu ainsi du nombre des choses, comme s'ils avaient établi qu'il n'était rien. » Ensuite il expose avec beaucoup de clarté, et cette singulière nécessité de refuser la substance à celui qui seul a par soi l'existence, et l'impossibilité de classer le principe unique de tout ce qui existe parmi les choses qui ne sont pas substances. Profitant d'une manière piquante d'un passage de Job, *Dieu est seul* (XXIII, 13), il ajoute : « Nous sommes ainsi obligés de professer qu'à proprement parler, celui-là seul est que l'on prouve n'être rien. Ainsi le veut la science des docteurs du siècle, de ces hommes à paroles, *verbosi*. » Puis citant saint Augustin [1] : « Il faut concevoir, dit-il, Dieu comme bon sans qualité, grand sans quantité, créateur sans que rien lui manque, présent sans situation, contenant tout sans avoir, tout entier partout sans lieu, éternellement durable sans temps, enfin, sans changement faisant des choses changeantes et ne souffrant rien. Qui conçoit Dieu ainsi, quoique ne pouvant comprendre ce qu'il est, doit pieusement se garder de penser qu'il ne soit pas. » Nous avons vu par quel procédé logique on pourrait être conduit, de ce que Dieu ne serait rien, à dire que Dieu n'est pas. Anselme laisse même échapper dans ce sens quelques mots. Mais cet extrême paradoxe est bien loin de sa pensée, et nous lisons en toutes lettres dans son ouvrage : « Dieu n'est pas rien [2]. »

Quelque subtiles, quelque puériles que puissent pa-

1. *De Trinit.*, V, 1.
2. Voyez ci-après, et *Monol.*, cap. 79, p. 28.

raître ces difficultés scolastiques, nées de l'application de la doctrine des catégories à la notion de la Divinité, il ne faut pas juger trop sévèrement ces questions du temps passé. Ce n'est peut-être pas sur des fondements plus solides que Hégel a construit la doctrine que l'être vient du non-être, comme nous disons que le monde est tiré du néant, *ex nihilo;* Dieu, dans son système, n'étant guère plus que la loi par laquelle le néant devient l'être, en sorte que, pour Hégel, cette évolution le manifeste, comme pour le chrétien la création, en sorte que Dieu ne se réalise qu'autant qu'il est manifesté, que la vie divine est le cours des choses, et qu'il n'y a de Dieu que ce qui est.

7° Nous avons vu qu'il faut encore rapporter à Platon la supposition d'un plan ou d'un modèle qui, dans l'esprit divin, préexiste à toute création. Suivant Platon, Dieu a fait l'essence de toute chose, même l'essence du char et du lit, qui n'est aucun lit et aucun char. « L'artiste qui, l'œil toujours fixé sur l'être immuable et se servant d'un pareil modèle, en reproduit l'idée et la vertu, ne peut manquer d'en former un tout d'une beauté achevée... Si le monde est beau et si celui qui l'a fait est excellent, il l'a évidemment fait d'après un modèle éternel[1]. » Anselme compare la Divinité à l'ouvrier qui se dit à lui-même ce qu'il va faire, et cette parole intérieure, *rerum quædam in ipsa ratione locutio*, est le préalable nécessaire de la production[2]. En Dieu, où tout est essence, la parole est essentiellement créatrice. On rencontre ici un peu de psychologie. Les diverses ma-

1. *Timée*, t. XII, p. 116.
2. *Monol.*, cap. 10.

nières de concevoir les choses y sont décrites, et c'est là qu'il faudrait chercher les éléments de la doctrine d'Anselme sur la formation des idées. Il admet d'abord dans l'entendement suprême une conception préalable des choses que la création réalise. Cette conception les exprime par avance; c'est là cette parole intérieure qui s'appelle le Verbe. Les choses sont ainsi représentées. Notre propre expérience nous fait connaître trois modes de perception, ou par des signes sensibles tels que des mots; ou par une représentation intérieure qui n'a rien de sensible, quoiqu'elle reproduise ces mêmes signes; ou, enfin, par la faculté d'imaginer ou de penser les objets. Cette dernière manière de se les représenter est la seule qui soit naturelle, et la même chez toutes les nations. On les imagine dans leur forme, ou on les pense dans leur essence. Aucune expression n'est plus ressemblante que cette expression de la parole intérieure. Ainsi se parle l'esprit suprême. Lorsque l'âme raisonnable se comprend par la pensée, il naît dans l'intelligence une image d'elle-même; sa pensée est son image figurée à sa ressemblance par l'impression de sa forme [1].

C'est la théorie des idées-images, des idées représentatives, fantômes qui se produisent après la perception, comme l'expression qui suit l'impression. C'est la théorie scolastique des idées, théorie dont nous retrouverons des traces jusque dans Descartes, qui passe pour l'avoir détruite.

Quant à la pensée de l'essence, à la définition idéale donnée comme la meilleure manière de concevoir les choses, c'est une doctrine aristotélique qui n'a rien de

1. *Monol.*, cap. 10 et 33.

fort original, et nous n'avons à remarquer ici que cette comparaison constante de la pensée divine avec la compréhension humaine. Elle engage Anselme dans une voie où, sur les pas de saint Augustin, nous le verrons beaucoup s'avancer.

8° La doctrine qui assimile l'existence du monde à une création continuée n'est pas nouvelle, et il est difficile de disputer à l'*essence créatrice la présence conservatrice*[1]. Mais à prendre cette doctrine à la lettre, la création se renouvelle à chaque moment. Et alors, comme l'a demandé Spinosa, que deviennent les êtres libres? Dieu agit dans tout ce qui agit. L'univers devient passif[2].

De là encore cette conséquence que là où Dieu n'est pas il n'y a rien. Dieu est donc le principe immanent des choses; et survient aussitôt le danger de diviniser les choses. En bonne foi, est-il possible de dire formellement que l'essence suprême est en tout, *in omnibus;* que tout est d'elle, par elle et en elle, *de illa, et per illam, et in illa,* sans s'exposer à confondre le Créateur avec la création? Dire que la vérité est l'être, et que la vérité est unique, n'est-ce pas donner beau jeu aux prétentions du panthéisme? Et si Anselme écrivait aujourd'hui, éviterait-il d'en être accusé? Nous ne contesterons point que plusieurs passages, et même les conclusions du *De Veritate* prêtent à l'accusation. Mais on lit au chapitre même que nous avons sous les yeux, que tout ce qui n'est pas le même que la suprême nature est fait par elle, *per summam naturam esse factum quicquid non est*

1. *Monol.*, cap. 13 et 14.
2. Spinos., *Epist.*, 49 et 23 de la traduct. de M. Saisset. Cf. Descartes, *Médit.*, III, t. I, p. 286.

idem illi[1]. C'est qu'il y a un point dangereux où, peut-être par l'imperfection nécessaire du langage, la théologie la plus orthodoxe touche au spinosisme. Mettons du moins en regard du principe de la création continuée ces mots de Platon : « L'auteur du monde estime qu'il vaudrait mieux que son ouvrage se suffît à lui-même que d'avoir besoin de secours étranger[2]. »

1. *Monol.*, cap. 13, p. 8. Voyez ci-dessus, p. 405, et les observations de Tennemann, t. VIII, p. 145 et 151.
2. *Timée*, t. XII, p. 124.

CHAPITRE IV

ANALYSE DE LA SECONDE PARTIE DU MONOLOGION. — OBSERVATIONS. — DU PROSLOGION ET DE LA CONTROVERSE QUI L'A SUIVI.

La première partie du *Monologion* est philosophique; la seconde est plus théologique. Cependant, même pour la philosophie, la première serait insuffisante. On a pu remarquer avec quel soin Anselme amène et compose la notion de la Divinité, sans nommer Dieu pourtant. Ce procédé, encore qu'un peu artificiel, a fait fortune en métaphysique, et on l'a souvent imité, même pour d'autres questions. Il rend la démonstration piquante et persuasive, et donne à la déduction la plus méditée l'apparence d'une déduction involontaire. Mais ici il n'a encore conduit l'esprit qu'à une notion qui laisserait à désirer, même à d'autres qu'à des philosophes chrétiens. Il resterait encore à nous apprendre ce qui est essentiel à toute religion, même à la religion naturelle; savoir, quels sont les rapports de la suprême essence avec les êtres intelligents. Analysons plus rapidement cette seconde partie de l'exposition.

Tout est créateur ou créé. Le Verbe, qui a tout fait, ne peut donc être que l'essence suprême. Il est l'intelligence de cet esprit, il lui est consubstantiel. Un, simple,

immuable comme lui, il cesserait d'être tout cela, s'il était la ressemblance des choses qu'il fait. Ce sont ces choses qui lui ressemblent plus ou moins, sans qu'il en éprouve d'augmentation ni de diminution. Il est le Verbe des choses, mais il n'a pas besoin des choses. Elles n'existeraient pas, la sagesse suprême serait seule, qu'elle se comprendrait elle-même, comme l'âme se connaît. Elle se comprend, elle se pense, elle se parle éternellement; le Verbe lui est coéternel. Et ainsi que dans l'âme qui se comprend naît une image d'elle-même, le Verbe peut être appelé l'image, la figure et le caractère de la substance suprême. Tout ce qui a été fait est en lui, à peu près comme un ouvrage est dans l'art de l'ouvrier, après qu'il est réalisé aussi bien qu'avant d'exister. Dans le Verbe est donc la vie et la vérité [1].

La manière dont parle l'Esprit suprême est incompréhensible. Pour notre esprit, les choses ne sont dans la connaissance que par leurs images, non par leur essence. Elles sont donc en elles-mêmes plus réelles que dans notre connaissance, et c'est comme telles qu'elles sont dans l'esprit suprême qui les pense et les réalise.

Tout ce que fait l'Esprit suprême, c'est son Verbe qui le fait; il n'y a pas deux créateurs. Cependant, l'esprit ne peut être son propre verbe, le verbe émane de l'esprit: enfin, nous concevons l'un et l'autre comme deux, quoique l'on ne puisse exprimer quelle est la nature de cette dualité. La meilleure manière de l'exprimer, c'est de dire que le Verbe naît de l'Esprit; il en conserve la parfaite ressemblance, comme un fils celle de son père [2];

1. Jean, I, 4. — Héb., I, 3.

2. Verbum summi spiritus sic esse ex ipso solo, ut perfectam ejus, quasi proles parentis, teneat similitudinem.

l'un engendre donc l'autre, l'un est véritablement père, l'autre véritablement fils. Mais, malgré cette distinction, leur essence est commune. Ils sont tous deux parfaitement Esprit suprême. Si l'on m'enseigne la sagesse, ma sagesse sera sagesse par elle-même, quoique née de celle qui me l'a enseignée. Ainsi, et à plus forte raison, le Fils coéternel reçoit de l'éternel Père la sagesse, l'essence, la vie, et il est la même sagesse, la même essence, la même vie. Comme il est l'intelligence du Père, on peut dire qu'il est l'intelligence de l'intelligence[1].

La sagesse suprême se souvient d'elle-même. Le Père est dans la mémoire comme le Fils dans le Verbe, et le Verbe, ou l'intelligence, naît de la mémoire comme dans la pensée humaine. C'est encore là une image de la filiation suprême.

L'esprit s'aime comme il se comprend et parce qu'il se comprend; qui s'aime se pense. L'Amour procède donc du Père et du Fils. Chacun aime l'autre d'un amour égal, d'un amour aussi grand que l'esprit suprême. L'amour qui unit le Père et le Fils égale donc leur essence. C'est dire qu'il est leur essence, ou plutôt que l'essence du Père, du Fils et de l'Amour est la même.

L'Amour, procédant de l'un et de l'autre, ne peut être le fils de tous deux ni d'aucun. Il n'est donc pas engendré comme le Fils. Le Père seul engendre ; le Fils seul est engendré. Tous deux respirent l'amour ; il est la *spiration* de tous deux ; il en procède, comme le souffle, sans se séparer. Il est le souffle, la spiration, *spiritus*, l'Esprit

1. « Est intelligentia intelligentiæ. » C'est une traduction du dogme de saint Jean dans la langue d'Aristote, quoiqu'il soit peu probable qu'Anselme connût dans le texte le XIIe livre de la *Métaphysique.*



du Père et du Fils; il porte ainsi le nom de leur substance (esprit), parce qu'il leur est consubstantiel.

De là cette distinction, le Père est la mémoire, le Fils est l'intelligence, l'Esprit est l'amour, sans qu'aucun des trois ait besoin d'un autre pour se souvenir, comprendre et aimer, chacun en particulier étant mémoire, intelligence et amour. Mais le Père n'est pas l'intelligence engendrée; le Fils n'est pas l'amour procédant ni la mémoire engendrant; l'Esprit n'est pas la mémoire engendrant ni l'intelligence engendrée. L'un n'est pas l'autre; mais il n'y a pas trois pères, trois fils, ni trois esprits.

C'est là quelque chose de sublime et de mystérieux qui dépasse la portée de notre entendement. Ne cherchez pas à l'expliquer; contentez-vous d'arriver par le raisonnement à connaître que cette chose incompréhensible existe certainement. Comment en est-il ainsi? Là est l'inexplicable, l'ineffable. Nous en avons compris et dit tout ce qu'il est possible d'en dire et d'en comprendre: « Rien n'empêche que ce qui vient d'être avancé ne soit « vrai. » C'est assez. Quand on traite de ce qui est au-dessus de tout, les mots ne peuvent être entendus dans leur sens usuel; les similitudes sont imparfaites. C'est une chose dont nous ne pouvons parler que par énigmes et que nous ne voyons que dans un miroir[1].

L'âme humaine est ce qui lui ressemble le plus; elle aussi, elle a en elle-même trois choses: se souvenir, comprendre, aimer. Elle a été créée pour comprendre et pour aimer le souverain bien. Quand on l'aime, on doit l'aimer toujours, et il n'est pas de la bonté suprême

1. I Cor., XIII, 12.

d'anéantir ce qui l'aime. L'âme est donc destinée à un amour, à un bonheur sans fin, car la suprême justice lui donnera ce qu'elle désire, c'est-à-dire elle-même et le souverain bien. Il suit qu'un malheur éternel attend l'âme qui s'éloigne du souverain bien. Rien n'est plus conséquent, *nihil videri potest consequentius.* Elle ne serait pas assez punie par la perte de la vie dont elle n'a pas usé suivant sa destination.

Si l'âme est immortelle, d'où vient que certaines âmes méprisent, que certaines âmes aiment le souverain bien? Grand mystère! Croyons seulement que le Créateur ne privera injustement aucune créature du bien pour lequel elle est née. L'âme doit donc avoir l'espérance qui suppose la foi, et la foi serait morte sans l'amour[1].

Concluons qu'il faut croire en une trinité une, en une unité *trine.* Une et unité à cause de l'essence une, *trine* et trinité à cause des trois je ne sais quoi, *propter tres nescio quid.* On pourrait dire une trinité en trois personnes; mais des personnes diverses subsistent séparément l'une de l'autre. Autant de personnes, autant de substances individuelles. Si donc l'on demande trois quoi, *quid tres*[2] *?* répondez le Père, le Fils et l'Esprit de l'un et de l'autre. Cependant, faute d'un nom convenable, on peut être forcé d'adopter un des noms qui ne peuvent exprimer la pluralité dans la suprême essence, mais seulement afin de désigner du moins ce qu'on ne saurait rendre avec propriété. Ainsi, on dira que la Trinité est une essence ou nature, en trois personnes ou substances, parce que le mot personne ne se dit que d'une nature

1. Jacq., II, 26.
2. *Monol.*, cap. 84, p. 27. Cf. Aug., *De Trin.*, lib. VII, cap. 6.

individuelle raisonnable; parce que le mot substance, désignant le soutien des accidents, ne peut en ce sens être dit avec propriété de la suprême essence. C'est ainsi que la nécessité peut excuser un tel langage[1].

Voilà Dieu. Ce n'est donc pas rien que ce qu'on appelle Dieu, *nec nihil est quod dicitur Deus*, et ce nom convient à la suprême essence; car quiconque le prononce entend parler d'une substance au-dessus de toute nature qui n'est pas Dieu, substance qui a droit à la vénération et à la prière. Quelle plus grande contradiction, en effet, que de supposer que l'esprit souverainement bon et souverainement puissant ne gouvernât pas tout ce qu'il a fait, le laissât apparemment gouverner à un moins bon, à un moins sage, à un moins puissant, ou, hors de l'empire de toute raison, au tourbillon déréglé des cas forfuits? Non; seul il a fait le bien de chaque chose, *tout est de lui, par lui, en lui*[2].

Dans cette analyse aride, on voit que le *Monologion* résume les principes de toute théodicée chrétienne. La simple considération du souverain bien a conduit An-

1. Tout ce passage est obscur; je crois en avoir donné le vrai sens. C'est qu'on peut se servir du mot *personne*, quoiqu'il désigne une substance individuelle, parce qu'on l'applique spécialement à des êtres intelligents, et du mot *substance*, parce que, ne pouvant servir à exprimer proprement l'essence divine, il reste à notre disposition pour désigner ces trois *nescio quid*, qui peuvent jusqu'à un certain point être caractérisés distinctement, comme la substance l'est par les accidents. Tel est, je crois, le sens. Mais ce qui est plus certain, c'est la pensée générale, savoir : que l'expression de trois personnes ou trois substances est permise, mais qu'elle manque de propriété. Aujourd'hui l'expression de trois substances est interdite, quoiqu'elle traduise littéralement trois hypostases; et l'on dit au contraire très-correctement une seule substance en trois personnes. Voyez Ans., *De fid. Trin.*, cap. 3, p. 45.

2. Rom., XI, 36. — *Monol.*, cap. 29-79, p. 15-28.

selme non-seulement aux vérités fondamentales de toute religion, mais encore à une exposition développée du dogme de la Trinité. Cette exposition, il l'a confirmée et expliquée dans un traité spécial de la Trinité contre Roscelin, où il discute avec une précision technique la question de la distinction des personnes.

Si maintenant on ajoutait, d'une part, les deux traités *De Conceptu Virginali* et *Cur Deus Homo*, de l'autre, le *De libero Arbitrio* et le *De Concordia Præscientiæ*, on aurait d'une part sa doctrine sur le péché originel et sur l'incarnation, de l'autre sa théorie de la grâce et de la prédestination ; ce qui formerait une somme théologique d'une étendue médiocre, mais à peu près complète dans son ensemble, correcte dans ses principes, exposée avec logique, avec clarté, souvent avec la puissance d'un esprit supérieur. On pourrait, sous la forme d'une déduction non interrompue, présenter méthodiquement cette théologie ensemble dogmatique et rationnelle[1]. Mais il faut se borner. La théologie ne peut être succinctement traitée, et nous abandonnons cette tâche à de plus compétents et à de plus habiles. Nous regrettons surtout de ne pouvoir analyser les idées d'Anselme sur les difficiles questions du libre arbitre, de la grâce et de la prédestination. Ce qu'il a écrit sur ces matières est remarquable par la subtilité et la précision. Il a exposé avec une certaine

1. Ce travail a été fait dans un ouvrage allemand, celui de Franck. C'est la meilleure et la plus complète analyse de la doctrine entière d'Anselme que nous connaissions, quoique l'auteur s'écarte de l'orthodoxie chrétienne. Mœhler, qui, sous ce rapport, est irréprochable, a moins bien réussi (*Anselm von Canterbury*, p. 93-211. — *The Life*, p. 144-177). Il existe une théologie de saint Anselme par D. Jose Saenz d'Aguirre, qui a été cardinal (Salamanque, 1679-1685, et Rome, 1688-1690), mais cet ouvrage nous est inconnu.

rigueur philosophique la doctrine de saint Augustin, et l'a enrichie d'aperçus et de distinctions qui lui appartiennent. Aussi son autorité est-elle souvent encore invoquée dans les écoles de théologie. Mais on sait que ces questions délicates exigent de longs développements, et ceux qui voudraient connaître dans son texte la doctrine d'Anselme sur la grâce et la liberté, la trouveraient clairement reproduite dans un recueil méthodique de passages, choisis et disposés par dom Gerberon, son éditeur[1]. Pour nous, nous revenons au *Monologion*, complété par les ouvrages qui en dépendent, et nous nous bornons à étudier ainsi dans ses principes la philosophie d'Anselme.

C'est une idée ingénieuse que de faire naître le dogme de la Trinité chrétienne de ce principe, que le souverain bien est l'esprit suprême et l'être des êtres; mais peut-être est-ce une idée trop ingénieuse. Le désir de retrouver rationnellement les détails et jusqu'aux termes de la doctrine orthodoxe a entraîné l'auteur à des rapprochements forcés, à des subtilités qui risqueraient même d'altérer le dogme. Ainsi, pour passer de cette idée métaphysique, — Dieu agit par son Verbe comme l'esprit par la pensée, — à cette expression mystique, — le Verbe est le fils de Dieu; — c'est se payer de métaphores que de dire que le Verbe, naissant de l'esprit, en conserve la ressemblance, comme un fils de son père, et qu'il est, par conséquent, véritable fils de l'Esprit suprême[2]. La

1. *S. Anselmus, Archiep. Cant., per se docens.* 1 vol. in-18, Delft, 1692. Cf. *Hist. litt. de la France*, t. IX, et Mœhler, *the Life*, p. 163 et suiv.

2. Filius solus imago patris quemadmodum et filius. Aug., *De Trin.*, lib. VI, cap. 2.

ressemblance n'est ni la condition, ni le caractère, ni la preuve de la filiation, et la religion nous révèle le Fils comme plus réellement engendré que ne l'est, en style figuré, la pensée par l'esprit. Après avoir rappelé que Dieu est esprit, est-il correct et juste, parce que l'amour suppose dans l'esprit la connaissance de soi-même, de dire qu'il est respiré par l'esprit suprême, afin que le mot de *Spiration* permette de l'appeler *Spiritus*, et de rendre ainsi à l'amour son nom mystique de Saint-Esprit? Évidemment, le mot *esprit* revient là deux fois avec un sens différent, et quoique le terme de *Spiration* ait été souvent employé par les Pères de préférence à celui d'*émanation*, comme l'équivalent de la *procession*, il ne faut pas fonder un dogme sur une simple concordance de mots, ou plutôt de sons; car le souffle et l'esprit n'ont ensemble qu'un rapport accidentel et métaphorique, et l'Esprit-Saint existe mystérieusement, mais personnellement[1].

Je sais bien, et il ne faut jamais oublier que saint Anselme n'a pas entendu démontrer, mais expliquer la sainte Trinité. Il prend le dogme pour établi, la croyance

1. Cette affectation de donner subtilement une raison philosophique du langage dogmatique embarrasse visiblement Anselme, quand il veut nommer le Saint-Esprit. Si le Père est éminemment l'Esprit infini qui se souvient, pourquoi la troisième personne qui est l'amour s'appellerait-elle éminemment le Saint-Esprit? En effet, dans l'explication adoptée, c'est de l'Esprit que le Verbe procède, et l'Amour procède de l'Esprit et du Verbe. Aussi, voulant bien expliquer dans son livre sur la Trinité la distinction des personnes, se décide-t-il à ne parler que du Père et du Fils; « car ces deux personnes sont clairement désignées par des noms qui leur sont propres dans la relation de l'une avec l'autre; tandis que le nom d'Esprit-Saint ne serait pas inapplicable au Père et au Fils, parce que l'un et l'autre est esprit et saint. » (*De fid. Trin.*, cap. 3, p. 43.)

pour formée, le mystère pour consacré. Il ne prétend qu'en donner une idée plus complète et plus méthodique ; il veut le faire mieux comprendre et rendre la foi intelligente. Excellente et légitime entreprise ! Mais prenez garde que ces explications à demi rationnelles diminuent souvent, quoi qu'on fasse, la part du surnaturel ; atténuent, pour ainsi dire, le mystère afin de le faire accepter plus aisément, et peuvent rendre, en fin de compte, plus difficile à recevoir ce qu'elles conservent de la substance du dogme. Cette observation ne s'adresserait pas uniquement à saint Anselme, mais à d'autres théologiens, même parmi les Pères de l'Église.

Ceci nous conduit à une dernière remarque, et elle porte sur un point fondamental. Longtemps avant Anselme, on a tenté d'expliquer, de représenter du moins la Trinité, par des analogies prises de l'âme humaine, plutôt que de chercher dans la nature matérielle des similitudes métaphoriques. Saint Augustin, pour ne citer que lui, a vu une image de la Trinité dans l'esprit humain, où l'on distingue soit l'esprit lui-même, l'amour et la connaissance, soit la mémoire, l'intelligence et la volonté. Anselme a emprunté cette similitude ; et, après de telles autorités, en parler légèrement serait téméraire. Notre critique rencontrerait sur son chemin le grand écrivain à qui la littérature française décerne une sorte d'infaillibilité. « La pensée, dit Bossuet, que nous sentons naître comme le germe de notre esprit, comme le fils de notre intelligence, nous donne quelque idée du Fils de Dieu, conçu éternellement dans l'intelligence du Père céleste... Nous aimons et cette parole intérieure, et l'esprit où elle naît ; et en l'aimant, nous sentons en nous quelque chose qui ne nous est pas moins précieux

que notre esprit et notre pensée... Ainsi se produit en Dieu l'amour éternel, qui sort du père qui pense et du fils qui est sa pensée, pour faire avec lui et sa pensée une même nature également heureuse et parfaite. » — « Le père s'entend lui-même, dit-il encore, se parle à lui-même, et il engendre son fils qui est sa parole; il aime cette parole qu'il a produite de son sein[1]. »

Les distinctions que la psychologie établit entre les différentes opérations de l'esprit sont assurément fondées en fait. Il est légitime de rapporter chaque genre d'opérations à un pouvoir spécial. Mais la multiplicité des fonctions que l'on observe dans l'esprit n'en altère pas la substantielle unité, et dans l'homme une seule personne vit, pense, se souvient, aime et veut. Au vrai, il n'existe en nous de réel que notre âme. De ses diverses manières d'être, nous induisons avec certitude diverses manières d'agir, et ces manières d'agir en puissance sont des facultés, *powers of the human mind*. Les personnes de la Trinité ne sont-elles donc rien de plus? Ne sont-elles que les facultés distinctes d'un être infini? Il y aurait hérésie grave à le soutenir. Ce serait du sabellianisme. Que pour montrer une certaine multiplicité compatible avec l'unité, on rappelle en passant la diversité des aspects sous lesquels la personnalité humaine s'apparaît à elle-même, je le conçois; nous ne pouvons nous donner une idée de la nature divine qu'en rentrant continuellement en nous. Mais il faut beaucoup de pru-

1. In mente sui recordante, seque intelligente ac diligente Trinitas fit. Aug., *De Trin.*, lib. XIV, cap. 10. Voy. aussi lib. XV, cap. 18; lib. VIII, cap. 3; lib. IX, cap. 4; lib. X, *passim*, et *De Civ. Dei*, XI, cap. 25-29. — Bossuet, *Disc. sur l'Hist univ.*, part. II, ch. 6. — *Médit. sur l'Évang.*, la *Cène*, part. II, 26e jour. Cf. *Serm. de Notre-Seigneur*, 38e jour, et la *Cène*, part. I, 86e jour.

dence, une extrême réserve dans ces conclusions de l'homme à Dieu. On doit toujours prendre garde de tomber dans un anthropomorphisme spirituel, incompatible avec l'idée d'un être infini. Il me semble qu'Anselme ne s'en est pas entièrement préservé. Il constitue l'esprit avec trois facultés : la mémoire engendre l'intelligence; de la mémoire et de l'intelligence, il dérive l'amour. C'est là d'abord une mauvaise psychologie. Quoiqu'il soit très-difficile de concevoir l'intelligence sans un certain degré de mémoire, c'est plutôt l'intelligence qui se souvient que la mémoire qui comprend, et la mémoire est plutôt l'instrument que le principe de l'intelligence. L'amour ne va pas, j'en conviens, sans le souvenir et la compréhension, mais il n'en est pas le produit, et l'on peut imaginer une intelligence qui n'aimerait pas. L'amour est un don particulier, une faculté spéciale, qui intéresse plus la volonté que l'intelligence, et qui, en principe, ne se résout pas dans deux facultés antérieures. Si l'on pouvait choisir arbitrairement les facultés pour les diviniser ensuite, j'aimerais mieux placer au sommet la volonté, et je croirais ainsi me représenter le Père plus fidèlement que sous l'emblème de la mémoire. Quoi qu'il en soit, distinguer dans l'âme la mémoire, l'intelligence, l'amour, c'est concevoir l'âme en tant qu'elle se souvient, en tant qu'elle comprend, en tant qu'elle aime. Serait-il permis de ne voir dans la Trinité que Dieu considéré ainsi sous un triple rapport, et ne s'exposerait-on pas à réduire à trois vues de l'esprit les trois mystérieuses personnes que tout chrétien doit adorer? Aussi voyons-nous qu'Anselme hésite presque à employer le terme consacré de *personne*, ce qui prouve que le langage n'était pas alors fixé comme au-

jourd'hui, tandis que, au contraire, il consent à dire trois substances, comme il avait dit ailleurs trois choses. Il est vrai qu'il en fut blâmé, mais il se défendit en alléguant l'autorité de saint Augustin, l'exemple des Grecs et l'inexactitude inévitable des langues humaines[1]. Il demeure évident que si l'on prend trop à la lettre les distinctions psychologiques comme explication de la Trinité, on court un double danger. Ou l'on annule en quelque sorte la substance du dogme, la réalité de la Trinité, en la réduisant à une allégorie qui personnifie

1. *De fid. Trin.*, cap. 1, 2 et 3. — *Ep.*, I, 74. — Bouchitté, *Ration. Chr.*, p. 5. — Saint Augustin dit, en effet : Tres personæ, id est tres substantiæ, scilicet tres entes, pro quo Græci dicunt tres hypostases (*De Trinit.*, lib. VIII, cap. 4. Voy. aussi lib. V, cap. 9). Saint Hilaire admet *tres substantiæ* dans le sens de *subsistentium personæ* (*De Synod. seu de fid. Orient.*, p. 1170), et saint Jérôme *tres hypostases*, pour *tria enhyposta*, c'est-à-dire *tres subsistentes personæ* (t. IV, ep. XIV, ad Damas.). Heiric, que nous avons déjà cité, dit, dans une pièce de vers assez curieuse :

O feconda Τριὰς Μονὰς que simplex,
Seu te distribuant, Ἕλληνας κατὰ,
Οὐσίαν Μίαν εἰς Τρεῖς ὑποστάσεις,
Seu, sicut Latius fatetur orbis,
Μίαν ὑπόστασιν, τρία πρόσωπα.
Act. Sanct., t. VII Julij, p. 223.

L'ancienne formule des Grecs, traduite en latin en suivant l'usage de rendre οὐσία par *substantia*, eût donné *una substantia, tres substantiæ*. On introduisit donc le mot d'*essentia*, et de là, *una essentia, tres substantiæ*. Mais comme *essentia* et *substantia* sont à peu près synonymes, et expriment également la première catégorie d'Aristote, il restait toujours quelque équivoque, et l'on proposa le mot de *personne*, πρόσωπον, qui fut consenti par les Grecs, quoiqu'ils aient continué à se servir indifféremment du mot d'*hypostase*; et l'on est venu à cette expression qui a prévalu : *una substantia, tres personæ*. Au reste, les mots ont tellement varié qu'on a dit et pu dire *une hypostase en trois personnes*, et que les Grecs ont dit, *non minus fideliter*, suivant Anselme, *une personne en trois substances* (p. 339).

des pensées; et le symbolisme ne pénètre pas impunément dans la religion, car il n'est au fond qu'un rationalisme déguisé; ou bien, si l'on exagère ces distinctions, si, par un acte de foi volontaire, par un parti pris d'orthodoxie, on conçoit les facultés divines comme subsistant en elles-mêmes, comme autant d'hypostases, on s'accoutume à réaliser des abstractions en êtres distincts, sans pourtant diviser la substance, et l'on fait un pas vers le spinosisme.

Ces conséquences assurément n'étaient pas présentes à l'esprit d'Anselme, et il les eût repoussées avec horreur. Il s'en serait défendu en rappelant ce qu'il a dit de l'infériorité des conceptions humaines, de l'inexactitude du langage, de l'imperfection des similitudes, et l'excuse serait suffisante. Mais il reste toujours que, pour éclaircir un mystère, on ne voit pas l'utilité de recourir à des analogies contre lesquelles il faut protester au moment où l'on s'en sert, et d'essayer des explications qui ne sont innocentes qu'à la condition d'être vaines. Il m'a toujours semblé que la Trinité devait être proposée à la foi comme un dogme mystérieux, non à la science comme un problème théologique.

Nous avons raconté comment après avoir, dans un premier ouvrage, trouvé par la méditation une théologie philosophique, Anselme chercha un argument unique, qui contînt en principe toute la science de Dieu, en démontrant son existence. C'est le sujet du *Proslogion*, l'ouvrage sans contredit le plus remarqué de son auteur. Nous ne saurions essayer de l'apprécier sans l'analyser d'abord[1].

1. *Proslogion, seu Alloquium de Dei existentia*, p. 29-35.

Ce qu'il faut savoir et croire de Dieu peut être contenu dans un seul argument, qui soit accepté même de l'incrédule, même de l'insensé, qui dit dans son cœur : « Dieu n'est pas. » (Ps. XIII, 1.)

Celui qui croit en Dieu croit qu'il est quelque chose de tel que rien de plus grand ne peut être conçu. Une telle nature existe-t-elle en effet? L'insensé qui la nie entend cependant ce qui vient d'être dit, et ce qu'il entend est dans l'entendement à défaut de toute autre manière d'être. L'idée d'un objet n'implique pas la croyance à son existence. Le peintre qui conçoit un tableau sait qu'il n'existe pas encore. Mais ce quelque chose de meilleur, de plus grand que tout ce qui peut être pensé ne peut être dans l'intelligence seule; car s'il était dans l'intelligence seule, on pourrait le concevoir existant dans la réalité, c'est-à-dire le concevoir plus grand encore, ce qui va contre la supposition. Donc ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé est dans l'intelligence et dans le fait. Dès qu'il est conçu, il existe. Si l'être au-dessus duquel on ne saurait rien imaginer pouvait être regardé comme n'étant pas, cet être sans égal ne serait déjà plus celui au-dessus duquel on ne peut rien concevoir. La contradiction est évidente. Il y a donc vraiment un être au-dessus duquel on n'en saurait élever un autre, et qui par là est conçu comme ne pouvant ne pas être. « Cet être, c'est toi, ô Dieu! » *Et hoc, es tu, Domine Deus noster!*

Comment donc l'insensé a-t-il pu dire que Dieu n'est pas? C'est qu'il y a deux manières de *dire dans son cœur* ou de penser. On peut penser les mots qui expriment la chose, et de cette manière on peut tout dire et tout penser, même que Dieu n'existe pas. Mais

on peut aussi penser la chose même que l'on dit, la percevoir par l'intelligence, et la concevoir comme réelle. Quand on comprend ainsi ce que c'est que Dieu, on ne peut penser qu'il n'est pas, quoique l'on puisse encore le dire. Celui qui comprend que Dieu est ce qui ne suppose rien de plus grand que soi, comprend en même temps que l'existence de Dieu est nécessaire.

De ce simple argument résulte que Dieu est tout ce qu'il y a de mieux; et de cette simple proposition, Anselme déduit tous les attributs qui ont été déjà énumérés. Il les déduit d'une manière moins didactique et moins aride, quoique avec plus de brièveté, dans une paraphrase pleine de mouvement et de chaleur. C'est, en littérature sacrée, ce qu'on appelle *une élévation*. Le ton et la forme de l'oraison s'y unissent avec bonheur à l'enchaînement méthodique des pensées. L'auteur est ému comme un mystique, et il est exact comme un dialecticien. Ce morceau nous paraît d'une beauté véritable.

Philosophiquement, le *Proslogion* est regardé comme l'ouvrage capital de son auteur. Le temps l'aurait seul épargné qu'Anselme occuperait presque la même place dans l'histoire de la philosophie. Quels que soient ses autres mérites, c'est à l'argument développé dans le *Proslogion* qu'il doit sa renommée de métaphysicien. Là est le sujet d'éternel examen qu'il a laissé à la postérité.

On connaît dans la science cet argument sous le nom de preuve métaphysique de l'existence de Dieu. Aujourd'hui encore, il est cité, commenté, discuté ; mais il ne s'est pas produit dans le monde, quelque vingt années avant la onze centième de notre ère, sans causer une

certaine émotion. Nous avons déjà dit un mot de la controverse à laquelle il donna naissance ; c'est le moment de la faire mieux connaître. Il suffira d'analyser la critique de Gaunilon, ce moine de Marmoutiers, qui répondit pour l'insensé. Rappelons-nous seulement que le critique ne s'approprie pas la thèse de l'insensé. Il rend hommage à l'utilité de l'ouvrage qu'il réfute, il le trouve *brillant et magnifique*. Mais il expose seulement ce que l'insensé pourrait dire pour se justifier de la contradiction qu'on lui impute, et il signale le point qui lui semble faible dans l'argumentation.

Une distinction a été faite, dit-il[1], entre les deux manières de concevoir. Par la première, il suffit de comprendre les paroles qui expriment une chose. Si à ce prix une chose est dans l'esprit, il y a dans l'esprit bien des choses fausses. Venons donc à la seconde : elle consiste à saisir par la connaissance que la chose existe. Voilà deux temps : d'abord l'idée de l'objet, puis la conception de son existence. Ces deux temps se présentent successivement dans la pensée du peintre cité pour exemple. Or qui peut nier qu'au second moment l'existence de l'être suprême puisse être méconnue, puisque l'on dispute contre ceux qui disent que Dieu n'est pas? Un tableau projeté existe dans l'art de l'artiste, c'est-à-dire dans une partie de son intelligence. Est-ce ainsi qu'existe dans la pensée l'être parfait?

Cet être, le plus grand de tous, ne peut être rapporté à aucun genre, à aucune espèce. Tandis que le nom d'homme suffit pour faire naître dans l'esprit l'idée d'un homme même inconnu, le nom de Dieu n'a aucun

1. *Liber pro Insipiente*, p. 35-36.

sens pour l'insensé qui le nie. La nature suprême n'est donc pas préablement dans l'intelligence.

Enfin, d'une existence idéale ne suit pas une existence réelle; ou il faudrait de ce qu'un être qu'on nie est pensé conclure qu'il existe. Ainsi, on assure qu'il y a dans l'Océan une île appelée l'*Ile perdue* : on la décrit comme une île fortunée; on la fait ainsi connaître à l'esprit. S'ensuit-il qu'elle existe? C'est cela qu'il faudrait démontrer. Une chose est, non parce que la pensée la conçoit, mais parce que l'on comprend qu'elle est et ne peut pas ne pas être.

Ces objections sont empreintes d'un caractère facilement reconnaissable. C'est celui de la philosophie qui dérive de l'expérience toutes nos connaissances. Point d'idée innée; les mots ne font penser à une réalité que s'ils rappellent un objet connu par la perception; autrement on ne penserait que des mots. C'est bien la doctrine des adversaires de Platon et de Descartes. Il y a du nominalisme et du sensualisme dans la polémique de Gaunilon. Toutefois, Anselme n'y répondit que par une exposition nouvelle de son idée, et il l'adressa, non à l'insensé, mais au catholique qui se mettait en place de l'insensé, indiquant par là que, même en argumentant, il supposait toujours la foi[1].

Puisque, dit-il, l'être au-dessus duquel on n'en peut imaginer aucun, est nécessairement conçu comme n'ayant pas de commencement, il ne peut être conçu comme n'ayant pas été ni comme pouvant ne pas être; il est conçu nécessairement existant. Une fois compris, cet être est dans l'intelligence, et s'il n'était que là,

1. *Liber apologeticus contra Gaunilonem*, p. 37-40.

on pourrait en concevoir un qui existât en outre hors de l'intelligence, qui, par conséquent, fût supérieur au précédent, ce qui est contre la supposition.

L'argument est fondé tout entier sur la nature de la notion à laquelle il se rapporte. Dans l'exemple de l'Ile perdue, on applique à un objet indifférent ce qui n'est vrai que de l'objet au-dessus duquel aucune perfection n'est concevable, ce qui ne serait pas vrai d'un être seulement plus grand que tous les autres. Car celui-ci, on le peut penser comme n'étant pas ; il n'en est pas de même de l'être conçu plus grand qu'aucune supposition, puisque le penser comme n'étant pas, c'est le penser inférieur à celui qui lui serait égal et qui existerait. Ce n'est donc plus concevoir un être tel que rien de supérieur à lui ne puisse être conçu. Or comment démentir la possibilité, l'existence de cette conception? L'insensé ne saurait nier qu'il ne l'admette, puisqu'il la discute. On peut dire qu'on ne comprend pas Dieu, mais on ne saurait se défendre de concevoir jusqu'à un certain point quelque chose de tel que rien de supérieur ne puisse être supposé. Qui peut contester la possibilité de s'élever de la considération des biens particuliers à la notion d'un bien suprême? Ce bien, sans être pleinement conçu, peut l'être cependant, et c'est sur cette conception, réduite à des termes indéniables, qu'on a établi une démonstration nécessaire.

Je ne doute pas que, dès le premier examen, on n'ait reconnu dans Gaunilon et dans Anselme deux doctrines, ou, si l'on veut, deux tendances bien prononcées.

Gaunilon pense que le nom d'une espèce ou d'un genre appelle le concept d'un individu idéal qui appartienne à ce genre ou à cette espèce, apparemment parce

que l'expérience a préalablement fait connaître les individus réels. Or, l'existence préalable de l'idée de Dieu ne pouvant avoir la même origine, ne peut déposer à elle seule de la même réalité. Si c'est une conception *a priori*, elle ne prouve rien quant à la réalité de son objet. Ces pensées sont sans aucun doute enveloppées dans le raisonnement de Gaunilon. Il tend donc au conceptualisme.

Son adversaire estime qu'une notion nécessairement conçue témoigne de la réalité de son objet ; il n'admet pas qu'il y ait quelque vérité dans les choses particulières, sans que l'essence de ces choses, ou plutôt ce qui les caractérise et les constitue, existe en soi, et en réalise quelque part la forme, le type et la loi. Anselme tend au réalisme.

Maintenant, insisterons-nous sur l'examen de son argument autant qu'il le mérite? Nous ne pourrions que répéter ce qui a déjà été parfaitement exprimé. M. Bouchitté, dans un ouvrage spécial; M. Hauréau, dans son *Histoire de la Scolastique;* M. Émile Saisset, dans une dissertation particulière, nous ont laissé peu à dire [1]. Notre ouvrage serait pourtant trop incomplet, si, au risque de les répéter, nous ne donnions pas, sur cet argument célèbre, un peu d'histoire et de critique.

1. Ces ouvrages, que nous avons cités souvent, nous en ont beaucoup appris. Nous devons citer encore, outre M. Franck, qui a plutôt exposé que discuté, dans son *Anselm dargestellt* (liv. II, part. II, sect. 1, ch. 1), une dissertation de M. Billroth, qui nous a été très-utile : *De Anselmi Cantuar. Prosl. et Monol.*; *Dissert. hist. crit.*; Leipzig, 1832.

CHAPITRE V

JUGEMENTS DIVERS SUR LA DOCTRINE DU MONOLOGION ET DU PROSLOGION. — LES SCOLASTIQUES, SAINT THOMAS, DESCARTES, LEIBNITZ, SPINOSA. KANT, SCHELLING, HEGEL. — DERNIER EXAMEN ET CONCLUSION.

Quel a été le sort de l'argument de saint Anselme? Il a rencontré de puissants adversaires; en général, tous les scolastiques, Albert le Grand, saint Thomas d'Aquin, Duns Scot, Ockam, Gerson même, quoique un autre mystique, saint Bonaventure, ait réclamé, mais il loue l'argument et ne s'en sert pas. Henri de Gand lui seul semble l'avoir adopté. Citons uniquement saint Thomas, qui, fidèle à la doctrine d'Aristote, ne croit pas l'existence de Dieu démontrable *a priori*[1]. « Celui, dit-il, qui

1. Voyez l'excellente dissertation de M. Saisset : *De varia S. Anselmi in Proslogio argumenti fortuna*, p. 28 et suiv. Cf. Hauréau, *De la phil. scol.*, t. I, ch. 8, p. 207. — S. Thom. Aq., *Sum. Theol.*, pars I, quæst. 2, a. 1. Conférez cependant ce qu'il dit en commençant, que cette proposition *Dieu est* est connue par elle-même, parce que le prédicat est contenu dans la définition du sujet. Mais il ajoute qu'elle est connue *secundum se* et non pas *quoad nos*. Saint Thomas ne s'est jamais bien rendu compte des connaissances *a priori*. Selon M. Jourdain (*Phil. de saint Thomas d'Aquin*, t. I, liv. II, ch. 3), un disciple de Scot, Pierre Auriol, est celui des scolastiques qui a le mieux apprécié l'argument d'Anselme (*Comment. Lib. sent. I, Dist.* II, *A.* 6).

entend ce nom, *Dieu,* ne comprend pas qu'il signifie ce qui est tel que rien de plus grand ne peut être pensé, puisque plusieurs ont cru Dieu corporel. Mais en concédant que quelqu'un entende ainsi le nom de Dieu, il ne s'ensuit pas qu'il comprenne que ce que ce nom signifie existe dans la nature des choses, mais seulement dans l'appréhension de l'intelligence. On ne peut conclure qu'il soit réellement, que s'il est accordé qu'il y ait dans la réalité quelque chose de tel que rien de plus grand ne puisse être conçu. Or, c'est ce que n'accorderont pas ceux qui posent en thèse que Dieu n'est pas. » Cette objection est celle du sens commun, et elle viendra naturellement à l'esprit de quiconque entendra pour la première fois le raisonnement que le prieur de Sainte-Marie du Bec enseignait à ses moines : « Les scolastiques, dit Leibnitz, sans en excepter leur docteur angélique, ont méprisé cet argument et l'ont fait passer pour un paralogisme; en quoi ils ont eu grand tort [1]. »

Après la chute de la scolastique, il est advenu à saint Anselme une singulière fortune. On sait que Descartes, qui ne lisait guère, qui ne ressentait que du mépris pour les sciences du moyen âge, qui, probablement, n'avait ouvert de sa vie les œuvres de saint Anselme, écrivit dans ses *Méditations* : « Il n'y a pas moins de répugnance à concevoir un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, auquel manque quelque perfection, que de concevoir une montagne qui n'ait point de vallée [2]. » L'identité est évidente, et Leibnitz ne manque pas de dire que M. Descartes, qui avait étudié assez longtemps la philo-

1. *Nouv. Ess. sur l'entend. hum.*, liv. IV, ch. 10.

2. *Médit.*, V. — *Princ. de la phil.*, première partie, 14. — *Rép. aux object. de Mersenne*, t. I, de l'édit. de M. Cousin, p. 461.

sophie au collége des jésuites de La Flèche, a eu grande raison d'emprunter et de rétablir la démonstration d'Anselme, ce célèbre archevêque, qui a, sans doute, été un des plus capables hommes de son temps [1]. « *Il ne méprise point*, dit-il encore, *l'argument inventé il y a quelques siècles par Anselme*. Il le trouve même *très-beau et très-ingénieux*. Mais il le juge imparfait, parce qu'il y manque la démonstration de ce que l'argument suppose, savoir : que l'être parfait est possible, ou n'implique point de contradiction. Cette critique n'est pas indifférente; mais l'argument d'Anselme, devenu celui de Descartes, en a encouru de plus sévères et de plus développées. Les censeurs de Descartes, Hobbes, Huet, Gassendi, ont répété sous toutes les formes l'objection naturelle, que le pur concept n'implique ni la possibilité, ni la réalité de son objet, et qu'il ne suffit point d'ajouter en pensée à l'idée d'une chose l'idée d'existence pour donner à la chose l'existence même. A cela, Descartes répond à peu près comme Anselme, que par l'idée de l'être souverainement parfait; il connaît clairement et distinctement, c'est-à-dire avec certitude, qu'une actuelle et éternelle existence appartient à sa nature, et que, tandis que dans les choses créées et contingentes, l'existence et l'essence peuvent être séparées, l'existence ne peut non plus être séparée de l'essence de Dieu que de l'essence du triangle ses propriétés. En d'autres termes, il ne peut concevoir Dieu que comme existant, d'où il suit que ce n'est pas sa

1. *Nouv. Ess.*, *loc. cit.* Leibnitz est revenu souvent sur ce sujet, presque dans les mêmes termes. Voy. Bouchitté, *Introd.*, p. LXXII et suiv., et Saisset, *De varia*, etc., p. 56 et suiv. On peut voir, dans ce dernier ouvrage, comment l'idée de possibilité doit, ainsi que le demande Leibnitz, être introduite dans l'argument, p. 66.

pensée qui impose aux choses aucune nécessité, mais la nécessité qui est en la chose même, qui le détermine à avoir cette pensée [1]. C'est là déjà une réponse. Mais la meilleure défense de Descartes, ce qui donne à son argument sa force, c'est que ce même argument ne joue qu'un rôle secondaire dans sa démonstration de l'existence de Dieu, ou plutôt n'est qu'une addition à sa preuve fondamentale, puisée, non dans une combinaison logique, mais dans une métaphysique plus profonde. J'ignore si Descartes se souvenait d'avoir lu quelque part, peut-être dans saint Thomas, le raisonnement d'Anselme; il le donne hardiment comme sien [2]. Tout au plus était-ce pour lui une de ces idées acquises qui sont restées dans l'esprit, et qu'on y retrouve un jour sans se souvenir de leur origine. Mais ce dont je suis assuré, c'est qu'il regardait bien comme à lui et tenait pour décisive la démonstration qui appuie, qui enveloppe l'autre, et qui peut se ramener à cette proposition : « L'idée de « l'infini ne saurait se trouver dans l'esprit d'un être « fini, si elle n'y a été mise par un être infini. » On conviendra que, appuyé sur cette preuve, encadré dans le développement de cette preuve, le premier argument reprend plus de valeur. C'est ainsi que, dans Anselme

1, *Médit.* v, p. 314.

2. *Rép. aux premières object.*, t. I, p. 374. — Les avis sont partagés sur ce point. Outre Leibnitz, qui est suspect, Bayle veut que Descartes ait mieux connu la scolastique qu'il ne lui conviendrait de l'avouer. M. Bouchitté, M. Ampère sont d'une autre opinion. J'incline à celle de M. Saisset (*De varia*, etc., p. 41). Voyez sur l'origine et l'histoire de l'argument de Descartes les Objections et Réponses dans ses OEuvres, t. I et II; Bayle, *Dict.*, art. *Zabarella*; R. Cudworth, *Confutatio Atheism.*, sec. 1, § 94 et suiv.; et les Notes de Mosheim, dans son édition du *Syst. intell.*, t. II, p. 881 et suiv.; M. Bouillier, *Hist. de la Révolution cartésienne*, passim.

aussi, l'argument du *Proslogion*, pour avoir toute sa force, doit être rattaché à la déduction du *Monologion*. En effet, s'il est une fois admis que l'existence des biens particuliers suppose l'existence du souverain bien en lui-même, il ne sera plus si téméraire de considérer la conception de l'Être suprême comme le signe et le gage de son existence. Il en sera de même, si l'on accorde à Descartes que l'idée de l'infini ne peut venir que de l'infini, et que la cause d'une idée nécessaire doit avoir autant de réalité que son effet.

Quoi qu'il en soit, l'argument anselmo-cartésien, contesté et retouché, est devenu leibnitzo-wolfien ; et c'est dans cette condition nouvelle que Kant, le trouvant dans la science, l'a soumis aux étreintes de sa dialectique, et broyé sous cette meule qui écrasait pêle-mêle le bon grain et l'ivraie. On doit deviner que, par une réaction naturelle, Hegel a relevé la cause que Kant avait jugée, et fait appel de la sentence. Nous retrouvons ici le partage ordinaire : d'un côté, le conceptualisme ; de l'autre, le réalisme ; un conceptualisme profond, mais excessif ; un réalisme téméraire et intempérant. Cette controverse, un peu moins connue, mérite de nous arrêter un moment.

Kant conçoit l'argument du *Proslogion*, qu'il appelle l'argument ontologique, à peu près comme il suit : « Nous pouvons nous former la notion d'un être qui réunisse toutes les perfections. Or, l'existence est une perfection. Nous ne pouvons donc pas ne pas attribuer l'existence à cet être. » 1° Selon lui, ce syllogisme n'ajoute que l'idée d'existence à l'idée de l'être parfait, mais ne fonde pas l'existence de l'être parfait. Kant observe avec raison que, par la mineure, la notion d'existence est

introduite frauduleusement dans la notion du plus parfait ; puis, qu'après avoir mis la première dans la seconde, on l'y retrouve et l'on s'en prévaut. Mais l'addition de l'idée d'existence à une notion ne l'amplifie pas. Que je pense que la chose existe ou que je pense qu'elle n'existe point, la notion demeure la même. L'existence n'est pas un prédicat qui s'ajoute aux autres ; elle s'affirme de la chose entière avec tous ses prédicats. L'idée de cent écus que j'ai est absolument la même que celle de cent écus que je n'ai pas. 2° Si, pour satisfaire Leibnitz, et pour rendre le syllogisme plus régulier, plus mathématique, comme il le dit, on le modifie en établissant que Dieu est possible, et si, pour l'établir, on pose que la notion d'un être, dont l'essence et l'existence sont inséparables, est l'être nécessaire, d'où il suit que l'être, dont l'existence est conçue comme nécessaire, existe dès là qu'il est possible, Kant répond que, dans le jugement nécessaire, la nécessité n'est que pour nous, et n'implique pas la réalité nécessaire de son objet. Penser Dieu, c'est nécessairement penser un être tout-puissant ; ce prédicat est inséparable du sujet. Mais qui empêche de retrancher le prédicat et le sujet ? La négation du tout n'implique nulle contradiction[1].

Je suis convaincu que les adversaires de l'argument en auront toujours bon marché, si l'on s'obstine, comme le veut Leibnitz, et comme y avait consenti Descartes, à en faire un pur argument, c'est-à-dire un syllogisme. La majeure sera toujours telle que la question y sera jugée par la question. Sous cette forme, les scolastiques, n'en déplaise à Leibnitz, auront eu raison *de le faire passer*

1. *Crit. de la Rais. pure, Dial. transc.*, liv. II, ch. 3, sect. 4.

pour un paralogisme. Aussi, est-ce de la majeure qu'il faut s'occuper. C'est le fond de l'idée, non le raisonnement, qu'il faut opposer aux adversaires. Ainsi ont fait Anselme et Descartes.

Que répond Anselme? L'objection serait valable s'il s'agissait d'un objet fini; mais l'être infiniment parfait ne peut être pensé, sans que nous pensions que, s'il est, il est nécessairement; il ne peut pas ne pas être; autrement, il ne serait pas le parfait supérieur à toute autre conception. Toute la force de l'argument est là; il ne vaut qu'autant que la notion de l'être souverain est posée comme notion nécessaire. Il faut donc revenir au *Monologion;* la nécessité de la notion y est en effet établie, et c'est là le point qu'il faudrait ébranler. Il ne suffit pas, ainsi que le veut Leibnitz, de la conception nécessaire de l'être parfait comme possible; il faut la conception de l'être parfait comme nécessaire. Anselme pouvait se dispenser de la démontrer en rigueur, puisqu'il lui suffisait de la démêler dans la foi qu'il ne cesse pas de présupposer. Cependant, s'il ne la démontre, il l'établit avec une certaine force. La conception de la Divinité n'est pas donnée par lui comme une fiction arbitraire de l'esprit, mais comme une nécessité de la raison; et sur ce terrain, il n'a plus à craindre que le scepticisme fondamental de Kant.

Que répond Descartes? Il prend un soin égal, mais un moyen différent, de marquer d'un caractère ineffaçable l'idée de Dieu; de lui assigner cet attribut de conception claire et distincte qui est le signe de la certitude; et cette idée, dans l'esprit de l'homme, en qualité d'un infini dans le fini, n'est plus de celles qui sont le résultat contingent du jeu de nos facultés. Le néant ne peut être

auteur de quoi que ce soit, ni le plus parfait une suite et une dépendance du moins parfait[1].

Je conclus que la réfutation de Kant, forte et victorieuse contre le syllogisme qu'il combat, est faible contre l'ensemble des idées d'Anselme et de Descartes.

On voit que, pour nous, il n'y a pas, au sens logique, de démonstration dans leur double doctrine. C'est seulement, comme le dit Leibnitz, *un moyen de prouver l'existence de Dieu* A PRIORI, *par sa propre notion sans recourir à ses effets*[2]. C'est un spécimen remarquable de cette métaphysique qui s'appuie sur une haute psychologie. C'est un exemple de cette hardiesse d'induction qui fonde l'ontologie, et qui consiste à conclure, comme dit Descartes, de l'essence l'existence, ou de la définition la réalité, ce qui est au fond conclure de la raison subjective l'objectif absolu. Quand cette conclusion aboutit à Dieu, la témérité n'est pas fort dangereuse. Anselme et Descartes indiquent même que ce procédé n'est applicable qu'à Dieu, et semblent le proscrire en toute autre question. Cependant on a vu que la prudence de Kant s'en alarme, Même pour mieux croire en Dieu, il ne veut pas qu'on se fie à la raison pure.

Dans cette diversité de points de vue se montrent les deux méthodes, les deux écoles, qui, seules, se peuvent sérieusement aujourd'hui partager l'attention, comme elles se partagent la scène philosophique. Jusqu'ici, nous n'avons vu que les objections et les scrupules suscités par la hardiesse d'une conclusion de la pensée à l'être. Apprêtons-nous à voir d'un autre côté ceux qui ont réagi contre l'in-

1. *Princip.*, première partie, 14-20.
2. *Nouv. Ess.*, loc. cit.

crédulité métaphysique de Kant, louer précisément ce qu'il censure. Écoutons Hegel répondre à Kant pour Anselme et pour Descartes.

« Kant, dit-il [1], a beaucoup aidé au succès de ses objections par son exemple des cent écus, qui s'élèvent en idée à la même somme, s'ils sont seulement possibles ou s'ils ont une existence réelle, quoiqu'il en résulte comme richesse une différence essentielle... Mais, quand on parle de Dieu, on parle d'un être entièrement différent d'une somme de cent écus, ou de toute autre idée ou représentation. Dans le fait, c'est exclusivement le propre de tout être fini que son existence soit différente de son idée. Mais Dieu, abstraitement considéré, est nécessairement et essentiellement l'être qui ne peut être conçu que comme existant, dans lequel la conception implique l'existence. C'est là ce qui constitue l'idée de Dieu. »

Et Hegel ajoutait dans les premières éditions de sa *Logique* : « Ce serait en effet la plus grande preuve d'un défaut de réflexion que d'admettre que, dans notre conscience, l'existence soit liée à la représentation des choses finies de la même manière qu'à la représentation de Dieu. Ce serait oublier que les choses finies sont changeantes et passagères, c'est-à-dire que l'existence ne leur appartient que transitoirement et forme avec elles une combinaison non pas éternelle, mais séparable. Anselme a mis en évidence ce point, en ce qui touche le parfait ; en montrant qu'il existe, non pas uniquement d'une existence subjective, mais encore d'une existence objective [2]. »

1. *Encycl.*, t. I; *Logiq.*, première partie, A, § 51. *Œuv. comp.*, t. VI, p. 112.
2. Billroth, *ouv. cit.*, p. 9, et Mœhler, *The Life*, p. 151.

Aussi, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel présente-t-il la doctrine d'Anselme comme un premier effort de rapprochement entre la pensée et l'être; il appelle le pauvre Gaunilon *un Kant des anciens temps*, et signale dans son saint adversaire un des premiers qui aient entrevu que les deux objets, les deux côtés de la philosophie, le penser et l'être, devaient s'identifier dans l'absolu. Le défaut de cette philosophie, ajoute-t-il, est dans sa forme purement logique, comme la faute de Descartes, qui, soit qu'il dise : Je pense, donc je suis; soit qu'il dise: Je pense Dieu, donc il existe, tend à consommer l'union de l'être et du connaître, est d'en avoir eu le sentiment plutôt que la science[1], et d'avoir affirmé quand il devait démontrer. » On doit pressentir les conséquences auxquelles ceci va nous conduire.

Kant s'est fait comme un plaisir cruel d'agrandir l'abîme qui sépare notre esprit de l'essence des choses. Aucun raisonnement qui conclue de la pensée à la réalité ne trouve grâce devant lui, depuis ces inductions familières sur lesquelles repose la conduite de la vie humaine, jusqu'à ces présomptions hardies que la métaphysique demande à la raison spéculative sur la nature de l'invisible. Il devait donc être impitoyable pour l'argument ontologique. Comment ne le serait-il pas? A ses yeux, toute ontologie est orgueilleuse chimère. M. de Schelling, au contraire, a mis sa gloire à réconcilier l'être et le connaître. C'est son ambition que de dévoiler l'accord certain et l'intime union de la pensée et de la réalité. Selon lui, la nature est pour l'esprit humain comme

1. *Leçons sur l'Hist. de la Phil.*, t. III, part. II, ch. 2; part. III, ch. 2. *Œuv. comp.*, t. XV.

une sœur qu'il a tort de méconnaître, et dans laquelle au contraire, une contemplation plus prolongée lui ferai retrouver les mêmes traits, la même chair, le même sang. Sa philosophie, la philosophie de la nature, n'est qu'un effort énergique pour rattacher l'un à l'autre ces deux enfants de même extraction, ces deux jumeaux qu'une anatomie cruelle a trop longtemps séparés. Or l'ambition de M. de Schelling est celle de Hegel. Le but est le même, quoique les moyens diffèrent, et jusque-là on ne peut qu'applaudir à l'idée primitive de leur commune et courageuse entreprise.

Suivant le premier, la raison, même dans ses efforts les moins heureux, a toujours attaché la plus haute et la plus immédiate évidence à l'unité de la pensée et de l'être. La preuve ontologique de l'existence de Dieu en est un exemple[1]. Elle est fondée sur cet instinct, ce besoin, cette intuition qui pousse, qui force la raison à juger qu'elle est dans le vrai des choses, ou plutôt qu'elle fait partie de la nature des choses, et la répète parce qu'elle en est. La raison est la nature des choses avec conscience d'elle-même. Sans placer bien haut, comme on voit, la preuve ontologique, M. de Schelling lui reconnaît un certain mérite, parce qu'il y voit une confuse application de ses propres principes. De même, Hegel, qui trouve l'argumentation bien près d'être superficielle, la juge telle cependant qu'il ne faudrait que la délivrer de la forme syllogistique qui l'a compromise, et lui donner pour appui une démonstration de cet infini subjectif qu'elle présuppose[2]. C'est-à-

1. *Neue Zeitschr. für spec. Physik*, I, p. 38.
2. *Encycl.*, t. I, p. 98 de la première édition.

dire qu'il ne lui manque que ce qui manquait avant lui à la philosophie; car la prétention de Hegel a toujours été que la simple raison avait constamment entrevu, implicitement admis, nécessairement supposé l'unité de la pensée et de son objet, mais que lui seul l'avait mise en pleine lumière et scientifiquement démontrée.

On voit donc ici que les deux grands philosophes de l'Allemagne de ces derniers temps louent l'argumentation qui nous occupe par le côté même que les autres blâment, et se bornent à lui reprocher de n'être pas assez pleinement, assez hardiment, ce qu'on l'accusait d'être trop.

Comme Hegel est plus célèbre que connu, on ne nous saura peut-être pas mauvais gré de donner en substance ses idées sur ce point fondamental de sa doctrine. Ce ne sera pas d'ailleurs une digression ; car lorsqu'il touche ce point, le nom d'Anselme revient à chaque instant sous sa plume.

La preuve ontologique de l'existence de Dieu n'est, selon lui, que le passage de la notion à l'être, ou la jonction de l'idée et de la réalité. Dans les autres démonstrations de la même vérité, on passe du fini à l'infini, de l'être réel et contingent à l'être nécessaire, absolu, souverainement puissant et sage. Mais dans la conception de celui-ci entre nécessairement la notion d'existence. Qu'est-ce, en effet, que concevoir l'être nécessaire qui n'existe pas? Et ainsi du reste. La notion et l'être de Dieu sont donc deux côtés de la vérité, deux déterminations partielles qui se succèdent comme des moments, et dont l'une se résout dans l'autre.

Qu'est-ce que l'être sans la pensée, l'être non pensé? Il est comme s'il n'était pas. L'être pur est une *détermi-*

nation très-pauvre; la pensée de l'être, si elle n'était qu'une représentation fictive, que serait-elle? Le concret, en devenant abstrait, l'être, en devenant notion, se complète au lieu de s'évanouir, ou plutôt c'est la notion de l'être qui donne l'être. C'est ce passage de la notion à l'être, qui est *riche*, fécond, et le grand intérêt de la raison dans notre temps. S'il s'accomplit, c'est que la subjectivité a atteint son terme; c'est que le sujet, en s'approfondissant lui-même, trouve l'infini dans le fini, et résout cette contradiction, en combinant, d'une part, la notion de Dieu, et, de l'autre, l'être de la notion. C'est cette combinaison qu'opère la preuve ontologique, c'est-à-dire la preuve de l'existence de Dieu par l'idée de Dieu.

C'est cette preuve que Kant détruit par des raisons populaires, et que le grand théologien Anselme de Canterbury a fondée sur cette proposition : Dieu est la perfection suprême.

Toutes les objections viennent de la différence entre être et pensée, entre réel et idéal. C'est à cette contradiction qu'on s'attache, et c'est elle qu'il faut résoudre en supprimant la différence. Montrer que l'être est une détermination donnée affirmativement dans la notion même, c'est montrer l'unité de l'être et de la notion, et cette unité est jusqu'à un certain point la négation de l'un et de l'autre, au moins en tant que différents ; c'est la suppression de la différence. Cette solution est l'œuvre, est l'objet de la logique, et il faudrait traduire, en effet, la *Logique* de Hegel pour faire comprendre pleinement comment il démontre l'unité des différents ou l'identité des contradictoires. Qu'il suffise de rappeler que, pour lui, le mouvement de la pensée par lequel elle applique

l'existence indéterminée à une réalité extérieure, qu'elle conçoit alors comme existante, en telle sorte que le moi est l'être ayant conscience de l'être ; que ce mouvement, dis-je, est plus que la représentation, qu'il est le développement, la production même de ce qui est, si bien que la notion est le fond même de la réalité, et que la dialectique est l'ontologie. Or, comme ce ne peut être vrai de l'être en général, sans être vrai de tout l'être, de l'être absolu, ce n'est point une propriété particulière de l'être divin. Il n'en est ainsi de l'être divin que parce qu'il en est ainsi de tout ; ou plutôt c'est de l'être divin, de l'être absolu que cela est vrai, et cela même est l'être divin. Le mouvement dialectique est la vie divine, identique avec la vie des choses. Rien n'est que l'identique absolu, dont toutes les déterminations, toutes les diversités apparentes ne sont que des moments.

Mais de ce système général, la première application a été la preuve ontologique de Dieu, qu'Anselme n'eut que le tort de croire un cas particulier, et qui, par conséquent, s'appuyait sur une supposition qu'il était hors d'état de démontrer. C'est là pour Hegel le grand défaut de la preuve ontologique. Comment conclure, en effet, que Dieu existe de ce que Dieu est l'idée du parfait, si l'on n'a pas démontré, ou, du moins, expliqué que l'idée contient la réalité, ou, comme il dit, a le pouvoir de s'objectiver elle-même ? Tant que la notion de Dieu n'est pas identifiée avec la notion du parfait, elle est défectueuse, elle est elle-même imparfaite. Mais la détermination de perfection épuise, pour ainsi parler, sa déterminabilité. Dès que Dieu est conçu comme le parfait, l'unité de la pensée et de l'être, de la notion et de la réalité, est supposée. C'est là ce que suppose l'argument

d'Anselme, de même que les philosophes en général, et Kant lui-même, ont supposé l'existence d'un homme concret, dont la pensée n'était qu'une activité partielle, et, par conséquent, n'atteignait jamais aucune totalité. Cependant, pour Descartes, pour Spinosa, même pour Leibnitz, la substance absolue est l'unité de l'être et du penser. Mais comment accorder cela avec la multiplicité, avec le dualisme de la philosophie ordinaire, pour laquelle l'idée n'est qu'une idée, c'est-à-dire une chose sans réalité ? C'est de ce problème qu'Anselme suppose la solution. Le point de vue moderne, le progrès de ces derniers temps, est la recherche ainsi que la découverte de l'unité, sans laquelle il n'y a pas de preuve de l'existence de Dieu[1].

Ces rapprochements inattendus entre Anselme et Spinosa, cette approbation, encore que limitée, venue d'un philosophe si suspect, ces éloges redoutés inquiéteront peut-être ou scandaliseront les admirateurs du pieux archevêque, quoique Mœhler n'ait pas hésité à se prévaloir de l'autorité de Hegel, et l'ait cité sans scrupule ni restriction[2]. La philosophie du rival de Schelling n'a pas bonne renommée, aujourd'hui surtout, et malgré tous les efforts de la subtilité, favorisée par l'obscurité, la notion du Dieu qu'adorait Anselme, qu'adore l'humanité croyante, semble peu compatible avec l'hégélianisme. Un système, que l'on a nommé le système de l'identité universelle, ne doit pas épargner la foi dans un être suprême, roi, père et juge de l'humanité qu'il a

1. Hegel, *Philosophie de la Religion*, t. II, part. III, B, p. 169, et, à la fin du volume, deux *Examens* des preuves de l'existence de Dieu, p. 466 et 477. *OEuv. compl.*, t. XII.

2. Moehler, *The Life*, p. 251.

créée. Serait ce donc qu'Anselme eût été emporté aux mêmes conséquences? Le ciel nous préserve de l'en soupçonner! Il les entendrait avec effroi, et ne s'est pas en intention écarté un moment des termes d'une rigoureuse orthodoxie. On doit même accorder encore que l'esprit général, non-seulement de sa foi, mais de sa théodicée, s'élève contre toute doctrine qui confondrait le Créateur avec la création. Mais il est impossible de dissimuler que dans quelques passages, il prête, par l'expression ou par l'idée, à des interprétations qui rentrent dans cette doctrine. Nous avons relevé plusieurs de ces passages; ajoutons que, par sa nature même, la preuve dite ontologique est de celles dont on peut abuser. Ce n'est point par hasard ni par malice que Spinosa s'est appuyé sur Descartes, qu'il a commencé par le répéter avant de le développer; et Spinosa a dit ce qu'aurait dit Anselme : « Ou il n'existe rien, ou l'être absolument infini existe aussi nécessairement[1]. » A quelle fin ? On le sait. Mais la facilité avec laquelle le spinosisme peut venir se greffer sur les doctrines les plus religieuses doit nous mettre sur nos gardes. Peut-être y a-t-il dans la parole, forcée d'exprimer la nature divine, une impuissance et une imperfection telles, dans l'esprit humain aux prises avec la contradiction provisoirement insoluble d'un infini en rapport avec le fini, une telle inégalité et une telle obscurité, qu'un panthéisme apparent soit inévitable et se montre dans le langage là où il n'est pas dans la volonté. En tout cas, Anselme ne serait pas le premier qui eût été panthéiste sans le vouloir et sans le savoir; et son exemple prouverait une

1. *Ethic.*, part. I, prop. XI, Dem. 3.

fois de plus que, en philosophie, il ne faut jamais faire d'une critique une accusation.

Mais enfin la critique serait-elle fondée? Il nous importe de le savoir. Je n'ignore pas que, dans un certain monde, on fait bon marché des preuves de l'existence de Dieu. Quelques habiles de notre temps, et ce ne sont pas des athées, en parlent avec dédain. Une preuve métaphysique! Une preuve ontologique! Quels grands mots! Qu'importe à la religion tant de rationalisme? Je ne dirai qu'une chose : cela importait à Fénelon. Il est l'auteur du seul traité de l'existence de Dieu que possède notre langue, et c'est un ouvrage admirable. La seconde partie de cet ouvrage n'est, au fond, que l'heureux développement des *preuves métaphysiques*, des preuves d'Anselme et de Descartes. C'est la confirmation de propositions comme celles-ci [1] : « 1° L'être, la vérité et la bonté ne sont qu'une même chose; le mal n'a rien de réel. 2° Ce qui a l'être par soi est éternel et immuable. Être ainsi, c'est exister au suprême degré de l'être, et, par conséquent, au suprême degré de vérité et de perfection. 3° Il est certain que je conçois un être infini et infiniment parfait; et puisque je le conçois, il est. Il est lui-même l'idée que j'ai de lui. 4° On ne saurait jamais le concevoir que comme existant, puisque l'existence est renfermée dans son essence. L'idée que j'en ai renferme clairement l'existence actuelle. Il faut affirmer l'existence actuelle de la simple idée de l'être infiniment parfait, de même que j'affirme mon actuelle existence de ma pensée actuelle. »

1. Propositions prises textuellement et *passim* dans le chapitre 2 de la seconde partie du *Traité de l'Existence de Dieu*.



On reconnaît apparemment ces principes. Ce sont ceux que Malebranche résume, en disant : « Il suffit de penser à Dieu pour savoir qu'il est[1]. » Fénelon les fait suivre d'une réfutation du spinosisme, et enfin d'une nouvelle preuve plus hardie et plus brillante, et celle-ci me semble être à lui, encore qu'elle rappelle Platon. Elle se résume par ces mots : « Tout ce qui est idée est Dieu même. »

On demandera pourquoi revenir à tout cela quand Fénelon a parlé? Mais depuis Fénelon, Kant et Hegel ont écrit; et quand il s'agit des vérités éternelles, il faut toujours recommencer.

« Hélas ! je le sais, disait Spinosa, les choses en sont venues à ce point que des hommes qui osent dire ouvertement qu'ils n'ont point l'idée de Dieu, et qu'ils ne connaissent Dieu que par les choses créées (dont les causes leur sont inconnues), ne rougissent pas d'accuser les philosophes d'athéisme[2]. » *L'idée de Dieu*, c'est la preuve ontologique; *la connaissance de Dieu par les choses créées*, c'est la preuve physico-théologique. L'idée de Dieu! cette parole se rencontre sans cesse dans Spinosa. Y aurait-il quelque venin caché dans la preuve *a priori* de l'existence de Dieu? Serait-ce par un juste pressentiment de quelque secret danger, que, fortes de l'autorité de saint Clément d'Alexandrie pour le sacré, et d'Alexandre d'Aphrodise pour le profane, des écoles de théologie fort imposantes, entre autres celle de saint Thomas, et en général les scolastiques, ont soutenu que l'existence de la Divinité ne comportait que des preuves *a posteriori*,

1. *Entretiens*, II.
2. *Tract. Theol. polit.*, cap. 2.

celle qui se tire de l'ordre du monde[1], celle qui s'appuie sur les causes finales? Anselme, à son insu, n'aurait-il fait que préluder au panthéisme?

Ce n'est plus ici de propositions isolées qu'il aurait à se justifier : les propositions isolées ne prouvent rien, et si l'on en citait encore, par exemple celle-ci : » De la simplicité suprême, il ne peut rien sortir qui ne soit le même que le principe d'où il procède[2], » nous opposerions cette autre : « Il est certain que l'Être suprême a fait tout ce qui n'est pas le même que lui[3]. » Si l'on insistait, et qu'avec M. Rousselot, on nous objectât ces paroles : « La vérité réside dans l'essence de tout ce qui est, tout n'étant ce qu'il est que parce qu'il est dans la suprême vérité... Une seule et même vérité subsiste dans tout ce qui est vrai[4]; » je répondrais avec M. Hauréau par ce passage : « Les choses qui diffèrent entre elles existent par une autre, et cette autre existe seule par elle-même. Or, tout ce qui est par un autre est moindre que ce par quoi sont toutes les autres choses, et qui seul est par lui-même[5]. » Ces propositions contraires

1. Aristote., *Analyt. post.*, lib. II, cap. 2. — Clem. Alex., *Stromat.* lib. V, cap. 12. — Alex. Aphrod., *in Dub. et Solut. phys.*, lib. I, cap. 1.

2. Nec de summa simplicitate potest procedere aliud quam quod est hoc de quo procedit. *Prosl.*, cap. 23.

3. Constat ergo per summam naturam esse factum quidquid non est idem illi. *Monol.*, cap. 13.

4. Est igitur veritas in omnium quæ sunt essentia, quia hoc sun quod in summa veritate sunt... quod una sit veritas in omnibus veris. *De Verit.*, cap. 7 et cap. 13. — Rousselot, *ouv. cit.*, première partie, ch. 7, p. 214.

5. Quæcumque igitur alia sunt, sunt per aliud, et ipsum solum per ipsum. At quicquid est per aliud minus est quam illud per quod cuncta sunt alia, et quod solum est per se. *Monol.*, cap. 3. — Hauréau, *ouv. cit.*, t. I, ch. 3, p. 200.

on le voit, se neutralisent entre elles. Cessons de nous en inquiéter, et ne cherchons plus qu'à savoir si, en dépit des croyances et des intentions, il y aurait, dans l'esprit général de la doctrine, une tendance inévitable à l'hérésie dont Anselme ne savait pas même le nom.

Anselme est un saint. Son orthodoxie ne fait pas question. Il est resté une autorité dans les écoles de théologie ; et pourtant nous avons trouvé dans ses écrits quelques traces de l'influence de la philosophie d'Alexandrie. Nous voyons une influence analogue se continuer dans une partie du cartésianisme qui a donné prétexte à Spinosa, et le tout est venu aboutir aux éloges de Hegel et de M. de Schelling. Que de symptômes suspects et que de raisons d'anathème, s'il ne s'agissait d'un archevêque du onzième siècle! Cependant Mœhler et M. Hasse ne paraissent concevoir aucun ombrage. M. Saisset, qui ne traite pas ce côté de la question, ne cache pas que Malebranche et Spinosa adoptent la preuve de Descartes. M. Bouchitté est déjà un peu plus inquiet, et il cherche à tout accommoder par une conciliation dans laquelle entrerait Spinosa lui-même. M. Rousselot prononce des mots sévères et parle d'inconséquence; et l'école allemande moderne réclame saint Anselme comme un de ses précurseurs.

Nous ne pouvons quitter le lecteur sans lui dire notre avis, sans répondre à cette question : Qu'en faut-il penser? Il nous en coûte de le retenir encore, mais ce sera l'affaire de quelques pages.

Répétons qu'il serait absurde d'accuser saint Anselme de panthéisme, comme homme et comme chrétien. Mais sa doctrine l'est-elle en dépit de lui? Une doctrine n'est pas tout ce qu'on peut tirer comme conséquence de

toutes les pages du livre où elle est exposée ; autrement, il faudrait attribuer à l'auteur cette clairvoyance parfaite, cette infaillible sagacité qui aperçoit dans un mot tout ce qu'il contient. A ce compte, quel écrivain voudrait répondre de toutes les pensées qu'on peut logiquement rattacher à ses pensées? Encore une fois, il est difficile, tranchons le mot, impossible d'écrire longtemps sur la théologie, sans prêter à des apparences de panthéisme. On lit tous les jours dans les séminaires des propositions analogues à celle-ci : « L'immensité est la diffusion de la substance dans les espaces infinis, qu'elle parcourt, qu'elle pénètre, et dans lesquels elle est intérieurement présente. Or, Dieu peut être dit immense, soit à raison de la science par laquelle il connaît tout, soit à raison de la puissance par laquelle il conserve tout et opère dans tout, soit à raison de sa substance et de sa nature par lesquelles il est présent à tout... Celui-là est partout présent substantiellement, qui est dit immense, remplissant le ciel et la terre, excédant par sa diffusion l'extension de la matière, et dans lequel la vie, et le mouvement, et l'existence appartiennent aux autres êtres, *ceteris competunt entibus;* et tel est Dieu [1]. »

Il faut donc écarter de l'examen les passages isolés, en convenant qu'il s'en rencontre qui se plient à de dangereuses interprétations. Quand on n'a pas à les craindre, quand on écrit dans un temps où une certaine erreur est inconnue, soit pour n'avoir pas été commise, soit pour n'avoir pas été signalée, soit parce que les conséquences en sont nulles et le péril imaginaire, on ne se

1. Tournely, *De Deo, ad usum seminariorum*, t. I, quæst. III, art. V, § 1.

met guère en garde contre cette erreur. Telle était la situation d'esprit d'Anselme à l'endroit du panthéisme. Il ne prévoyait pas Spinosa, il ne prévoyait pas même Amaury de Bène, ni David de Dinant. Je crois qu'on peut prouver que jusqu'au jour où la Métaphysique d'Aristote fut retrouvée, c'est-à-dire jusque vers 1209, le panthéisme n'inquiéta guère; et si des théories qui pouvaient y conduire furent condamnées, ce n'est pas qu'on en mesurât toute la portée, c'est qu'elles contrariaient un texte sacré, un dogme positif. A cette époque, la seule manière d'encourir le reproche de panthéisme, c'eût été d'attaquer directement la création. Encore y avait-il une façon de l'attaquer, en soutenant l'éternité de la matière, qui n'exposait qu'à l'accusation de manichéisme.

Mais il n'importe; les doctrines philosophiques doivent aussi être jugées en elles-mêmes, et non par rapport au temps où elles ont paru. Ne se donnent-elles pas pour des vérités éternelles? Écartons les personnes, les époques, les circonstances. Que faut-il penser de la doctrine de saint Anselme sur l'existence et l'essence de Dieu?

J'ai soigneusement distingué le *Proslogion* et le *Monologion*. Si l'on isole l'argument du *Proslogion*, cet argument unique qui passe pour renfermer tout, si on le sépare de la déduction du *Monologion*, je reconnais qu'il n'est pas démonstratif. Mais si on le prend comme une forme logique donnée à cette proposition générale : « L'idée de Dieu est une idée nécessaire, » si ce n'est qu'une rédaction propre à saisir l'esprit, j'admets le syllogisme, et je consens à dire que la notion d'un être souverainement parfait à qui manquerait l'existence

serait une notion vaine et presque contradictoire. Ce n'est point par supposition, ce n'est point comme on conçoit arbitrairement un être de raison, que l'esprit doit concevoir la pensée de l'Être suprême. D'une pensée ainsi conçue, on ne pourrait que par forme tirer une conclusion. Le syllogisme serait dans toutes ses parties hypothétique. Pris littéralement, réduit à ses termes exclusifs, l'argument n'est donc démonstratif qu'à l'aide d'un paralogisme. C'est ce qu'on prouverait aisément par les règles de l'art ; ou bien il faut prendre pour accordé que la pensée et la réalité sont une même chose, et que, en termes d'école, *ratio cognoscendi* et *ratio essendi* se confondent. Or, cette confusion est la source et le caractère de toute doctrine d'identité universelle, et particulièrement des hasardeuses doctrines que le génie audacieux de l'Allemagne a fait sortir de la circonspecte philosophie de Kant. Ainsi, ou l'argument est défectueux en lui-même, ou il se fonde sur un faux principe. Dégagé de tout ce qui l'explique et le rectifie, il n'a que la forme d'un raisonnement, et ne conclut pas valablement, à moins que l'on n'admette que la conception de l'être réalise l'être. Or, ceci mènerait à d'étranges conséquences. Si l'homme a une telle foi dans sa pensée, qu'il n'ait qu'à pénétrer dans l'intimité de ses représentations pour qu'aussitôt les éléments de ces représentations mêmes se transforment en éléments des objets représentés, ou cette foi est la plus vaine des illusions, comme le soupçonne Kant ; ou il faut que le *moi* n'arrive à penser les choses que parce que c'est à ce titre et à cette condition qu'elles existent. Le *moi* est alors comme la conscience du *non-moi* ; il est un *non-moi* avec conscience. Le *moi* ne pense la nature que parce qu'il est la nature qui se pense ; la

nature n'est pensée que parce qu'elle a le même fond que le *moi* qui la pense. C'est l'identité du sujet et de l'objet de M. de Schelling ; c'est l'idéal devenant le réel, comme dit Hegel, ou la chose parcourant ces trois moments de l'existence : être en soi, être pour un autre, être pour soi.

Assurément, ni Anselme, ni Descartes même, n'ont besoin d'être défendus de la responsabilité de ces doctrines.

Mais s'il n'est pas vrai que l'existence d'une notion entraîne l'existence de l'être qu'elle représente, c'est une vérité de sens commun que l'homme a raison de croire existants les êtres qu'il a raison de concevoir ; en d'autres termes, il a la faculté de se représenter les choses comme elles sont, et le droit de croire à de certaines choses comme ses facultés les lui représentent. En d'autres termes encore, sa raison est de la raison, et il est capable de vérité. Reste à savoir dans quels cas il a raison.

Cette croyance de sens commun n'est-elle qu'une opinion pratique ; peut-elle devenir une vérité philosophique? Apparemment oui, ou nous devons rendre les armes au scepticisme. Il y a des notions vraies ; l'esprit de l'homme est tel que son témoignage est digne de foi, et qu'il dépose légitimement de la réalité. Je suppose que ce point m'est accordé ; autrement, il faudrait écrire un traité de philosophie.

Cela posé, voyons si l'argument du *Proslogion* se fonde sur des notions qui méritent créance. Il y a des syllogismes excellents, qui ne sont fondés que sur des idées sans réalité ; les mathématiques en sont remplies. Le triangle n'existe pas dans le monde de l'expérience ; il

n'existe qu'à titre d'essence idéale. Mais qu'il existe ou non, ses propriétés sont certaines. S'il existait, il serait tel ; c'est une vérité nécessaire. En est-il de Dieu comme du cercle ou du triangle.

Certainement, nous pouvons, ainsi que nous concevons les figures, objets de la géométrie, concevoir par abstraction un être souverainement bon, souverainement puissant, d'un seul mot, l'être parfait, et en raisonner ensuite avec certitude. D'un être hypothétique, on peut raisonner suivant la supposition, et déduire ainsi des conséquences nécessaires. Mais l'être en est-il moins hypothétique? Autre question. Je reconnais que les raisonnemements dont il est le sujet ne prouvent point qu'il ne soit pas hypothétique. Ils prouvent ce qu'il serait s'il était. Mais on peut rechercher s'il est, s'assurer qu'il soit, et même conclure, de toutes les vérités obtenues à son sujet par voie déductive, conclure, dis-je, à son existence. Ce peut être une proposition valable que celle-ci : « Il est raisonnable de penser qu'un être qui aurait telles et telles propriétés existe. » Ainsi, par exemple, si de la perfection de l'être parfait pris hypothétiquement, on avait inféré qu'un tel être serait le juge de cette vie, et rétablirait un jour l'ordre moral par sa suprême justice, il ne serait assurément pas interdit d'en conclure que c'est une bonne raison pour penser que cet être existe. Ce n'est point une démonstration proprement dite. Seulement, il peut y avoir là suffisants motifs de croire. Ainsi, tout au moins, peut-on considérer les raisonnements justes qui se fondent sur la notion de la Divinité comme des considérations plausibles, sérieuses, en faveur de la croyance à l'existence même de la Divinité.

Allons plus loin. Des raisonnements géométriques, on conclut, non pas assurément que les objets de la géométrie existent physiquement, mais qu'ils ont une certaine existence. Laquelle donc? Elle est difficile à définir, elle ne l'est pas à affirmer. Qui ne croit à l'essence du triangle? Or, qu'est cette essence? Elle est idéale, j'en conviens. Mais que faut-il entendre par là? Entendez-vous qu'elle n'existe que dans l'idée des hommes? qu'elle n'existe que parce qu'il s'est trouvé, à un certain jour, sur un certain globe solide, de certains êtres organisés, qui ont pensé le triangle? Non. Qui ne conçoit autrement l'essence idéale du triangle? qui ne le tient pour vrai d'une vérité éternelle? Qu'est-ce donc que ce mode d'existence? Celui d'un objet idéal. Qu'est-ce que cet idéal? Je ne sais; mais il ne se résout pas dans le fait empirique, dans la circonstance accidentelle d'avoir été conçu par Pythagore ou Diophante. C'est plus que cela, c'est un idéal supérieur, un idéal indépendant de l'esprit humain, quelque chose de nécessaire et d'absolu, qui n'a pas besoin d'être actuellement pensé pour être; je l'ai dit, c'est un idéal éternel. Réfléchissez à cela, et voyez si ce ne pourrait pas bien être là ce qu'on appelle une idée de Platon.

Pour revenir à l'être parfait, il y aurait maintenant lieu de rechercher s'il ne pourrait pas bien être aussi un idéal de ce genre, la conception de quelque chose de nécessaire et d'absolu. J'avoue que, pour faire cette recherche, il faudrait sortir du cadre très-étroit de l'argument isolé; entrer dans un plus grand cercle d'idées; par exemple, ainsi que je l'ai dit, remonter au *Monologion* d'Anselme, ou pénétrer plus avant dans les Méditations de Descartes. L'argument en question n'a donc

pas une valeur absolue. Pris en lui-même, il est insuffisant, défectueux dans la forme, s'il ne suppose des principes dangereux, et dangereux au fond s'il suppose ces principes. Mais il reprend une certaine valeur s'il est reporté au sein d'une doctrine plus large, s'il est éclairci, complété et justifié par des considérations prises dans le fond des choses, et empruntées à une plus haute philosophie.

Voyons maintenant si cette philosophie est celle de saint Anselme; ou plutôt voyons si, rapprochant le *Monologion* et le *Proslogion*, et prenant la doctrine dans son ensemble, nous pouvons, en élaguant ce qui est oiseux, hasardé et suspect, établir une démonstration vraiment philosophique, où Spinosa n'ait rien à réclamer.

Nous parlions tout à l'heure des vérités géométriques. Tout le monde sait que ce sont des vérités nécessaires. J'ajoute qu'elles supposent des notions nécessaires comme elles. Elles ne pourraient être démontrées ni comprises, si nous n'avions l'idée du cercle, du triangle, même de la ligne et du point. On convient que ces idées ne représentent aucune sensation; l'objet n'en est pas sensible, mais idéal. Cependant, nous ne pouvons voir le cercle ou le triangle graphique, la ligne et le point sur le tableau, sans concevoir ces idées nécessaires. Que représentent-elles donc? Rien qu'elles-mêmes, je le veux. Admettons que leur objet soit idéal, qu'elles n'existent elles-mêmes que comme idées: cela se peut; du moins, rien jusqu'ici ne nous permet de leur supposer une autre existence. Reconnaissons cependant que nous les concevons, elles et les vérités qu'elles servent à fonder comme nécessaires, et non

comme des inductions de l'expérience. Dans ces termes, aucun scepticisme ne saurait les attaquer.

Maintenant, si nous contemplons tout ce qui est bien, il me paraît qu'un bien réel est un bien, comme un cercle réel est un cercle. Il y a du bien dans le premier comme il y a du cercle dans le second. Le bien réel réalise jusqu'à un certain point l'idée du bon, comme un rond réalise à un certain degré l'idée du cercle. J'accorde encore que l'idée d'un bien absolu, qui n'est aucun bien particulier, n'existe que comme idée, et ne représente aucune chose existante. Du moins m'accordera-t-on qu'au spectacle et au-dessus des biens divers, nous concevons nécessairement un bien parfait, un bien suprême, dont notre esprit ne peut éliminer l'idée. Ce n'est aucune sensation, aucune expérience qui nous a fait connaître la perfection. C'est notre raison qui, sans la connaître, ne peut s'empêcher de la concevoir. Elle est une idée nécessaire. Si l'on trouvait gratuite l'assertion sur laquelle ceci repose, je demanderais ce que nous entendons quand nous disons qu'une loi est plus juste qu'une autre, si cela ne signifie pas qu'elle est plus approchée de la justice. De quelle justice? D'une justice idéale, absolue, parfaite, qui sert de mesure et de règle pour apprécier les jugements, les lois et les actions de ce monde. Ce que je dis du juste se peut évidemment dire du bon et du beau, ou, plus généralement, du parfait. Au sommet de ces différents ordres d'idées, nous plaçons nécessairement une idée nécessaire.

Maintenant, d'où nous est-elle venue? Dira-t-on qu'elle est le résultat forcé du jeu de nos facultés, des opérations de notre esprit, qu'elle nous était nécessaire en ce sens que notre intelligence était, par sa constitu-

tion, obligée de la concevoir? Mais comment cela? et d'où peut venir cette condition de notre intelligence? A moins de professer le scepticisme, et de soutenir que notre pensée ne prouve rien, que nos idées ne signifient rien, on doit admettre tout au moins que, si notre pensée a été constituée de manière à concevoir le parfait, il faut nécessairement l'une de ces deux choses: ou que le parfait existe en lui-même, comme une idée qui se communique, qui se fait connaître directement à l'esprit, en tant qu'elle l'oblige à la concevoir; ou que ce même esprit a été constitué par un pouvoir, par un être qui a voulu qu'il la conçût, soit qu'elle existât en elle-même, soit qu'elle n'existât pas ainsi. Cela est incompréhensible, direz-vous. J'en tombe d'accord; mais, que vous le compreniez ou non, concevez-vous comment la notion du souverain bien, de la suprême perfection, est dans l'esprit? Encore une fois, elle n'est l'image d'aucun objet de la sensation, le produit d'aucune expérience. Encore une fois, puisqu'elle se trouve dans l'esprit, et que nous ne discutons pas avec des pyrrhoniens, qui, ne voyant dans l'esprit que des phénomènes fortuits, nient, par conséquent, les lois des êtres, n'est-il pas vrai que ce fait intellectuel nécessaire, que cette loi de l'esprit ne peut venir que de l'une de ces deux causes: — une idée du parfait, existant absolument, et qui se fait concevoir; — ou une volonté qui force l'esprit à concevoir cette idée, ou, plutôt, qui l'a disposé pour cela. Or, maintenant, nous nous payons de mots, ou soit cette idée, soit cette volonté est quelque chose; je veux dire une chose existante. Par la supposition, cette idée existe hors de l'esprit et s'impose à lui; — ou cette volonté réside dans un être qui veut que l'esprit ait cette idée, et qui, en un sens, la lui donne.

Ce qui signifie que le parfait, objet de l'idée du parfait, existe par soi-même, — ou qu'un être existe qui nous donne l'idée du parfait. Or, le parfait qui existe, c'est le Dieu de saint Anselme ; l'être qui donne l'idée du parfait, c'est le Dieu de Descartes; ou, plutôt, l'un ne diffère pas essentiellement de l'autre. Dire que le parfait se communique à l'intelligence, ou qu'un être fait concevoir le parfait à l'intelligence, n'est-ce pas dire au fond la même chose? N'est-ce pas, sous une expression différente, énoncer ce fait inexplicable et certain, que la notion du parfait ne peut exister nécessairement dans l'intelligence, sans y venir d'une cause existante, supérieure à l'intelligence, et qui elle-même est ou connaît la suprême perfection. Et comment la connaître, si ce qui la connaît n'était égal au connu? Le parfait est donc Dieu, et Dieu est le parfait. Il n'y a pas au fond de réelle différence à concevoir l'idée de Platon comme existant en elle-même, ou comme existant dans l'entendement divin, car dans les deux cas, elle est divine, et rien n'est divin qui ne soit Dieu.

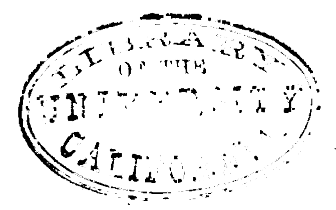
Voilà, ce me semble, une certaine démonstration de l'existence de Dieu. Elle est, en effet, *a priori*, parce qu'elle résulte de notions qui, n'étant pas, dans leur intégralité, obtenues *a posteriôri*, ou induites de l'expérience, sont dites, avec plus ou moins de propriété, des idées *a priori*. C'est, comme on l'a promis, Dieu prouvé par sa notion, puisque c'est une preuve fondée sur ce fait que, par certaines idées nécessaires, l'esprit pense implicitement Dieu.

Or, maintenant, y a-t-il là une porte ouverte au panthéisme? Non, assurément. Cette démonstration laisse sans explication ce qui est inéxplicable, savoir : le mode de

communication de l'idée éternelle avec l'entendement passager, ou de l'être parfait avec l'être imparfait. C'est, sous une autre forme, la mystérieuse question des rapports de l'infini avec le fini, de l'action de l'absolu sur le relatif, des relations enfin du créateur avec le créé. Mais ce silence gardé sur un tel mystère, ou, plutôt, cette impuissance de le pénétrer, aurait-elle pour effet de confondre les deux termes du problème, et sort-il en rien de ce qui vient d'être dit une conclusion à l'identité du tout? Bien au contraire, toute la démonstration repose sur une distinction fondamentale entre le parfait et l'imparfait, sur l'impossibilité de dériver le premier du second, et sur la nécessité, l'un étant donné, d'attribuer à l'autre une existence distincte. Toute la démonstration croulerait, si l'on pouvait un moment supposer qu'une seule et même nature peut être et ce qui conçoit en nous le parfait, et le parfait qui est conçu par nous. La démonstration de l'existence de Dieu par sa notion est incompatible avec le panthéisme. *Connaître*, pour toutes les sortes de spinosistes, c'est être ce que l'on connaît, et la démonstration suppose précisément que le connaissant ne peut être le connu. C'est sur cette impossibilité qu'elle est fondée.

Il resterait à la développer dans ses légitimes conséquences, à l'étendre à d'autres parties de la connaissance humaine qu'elle justifie et qu'elle éclaire. Ainsi, c'est plus qu'une plausible induction, c'est une conséquence raisonnable que d'expliquer de la même manière la présence et la valeur de toutes les idées primitives, qui s'écoulent d'une source cachée dans l'intelligence. Nous citions les notions géométriques : au lieu de les réduire à cette existence énigmatique de simples idées, pourquoi ne pas dire qu'elles résident dans l'esprit suprême,

comme les lois absolues des choses, conçues par l'auteur des choses ? Pourquoi ne pas replacer l'éternelle géométrie dans l'éternel géomètre ? Certes, les philosophes ont eu raison d'être embarrassés de l'origine des idées éternelles. Elles sont bien véritablement tombées du ciel dans l'esprit humain. Mais ce n'est pas le lieu de poursuivre dans la lumière inaccessible tout ce qui s'y laisse entrevoir à nos yeux éblouis. Contentons-nous de la grande et profonde vérité que nous avons apprise d'Anselme et de Descartes, mais que Platon savait avant eux.



FIN.

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE PREMIER.

VIE DE SAINT ANSELME.

LIVRE DEUXIÈME.

DES DOCTRINES ET DES OUVRAGES DE SAINT ANSELME.

FIN DE LA TABLE.

Pris. — Imp. de P. BOURDIER, CAPIOMONT fils et Ce, rue des Poitevins, 4.


9Jul49GR
9 August
SEP 22 1949
21Oct'49
31 Nov 49
30Dec'49GR
IN PORTAL
DEC 29 1949
30 Jan. 50
STARRS
FEB 28 1950
March 28
13May'50RM
Mar'53 JB
ICLF (N)
JUN 3 1953
MAR 6 1968 9 2
RECEIVED
MAR 1'68-10 PM


YB 30507
BX4700
A58R4
32498
Digitized by Google

